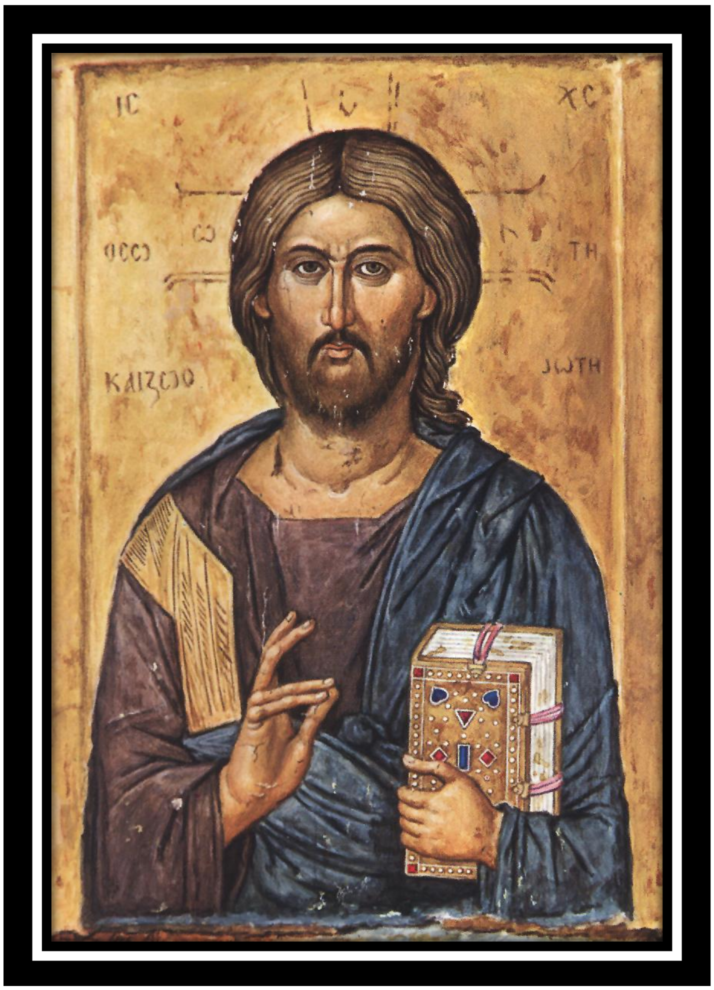
LA INMUTABILIDAD DE LA TRADICIÓN CONTRA LA MODERNA HEREJÍA EVOLUCIONISTA

Por el Cardenal Luis Billot (S. J.)



Versión castellana publicada en la revista argentina "Moenia",
y preparada por Octavio Agustín Sequeiros y María Delia Buiset,
revisada por Elsa Solari de Falcionelli, traducción de la cuarta edición de la
Pontificia Universidad Gregoriana de Roma (1929), cuyo título original es:

"*DE INMUTABILITATE TRADITIONIS CONTRA MODERNAM HAERESIM EVOLUTIONISMI*"

PROEMIO

El Concilio Vaticano I, Constitución *Hijo de Dios*, cap. 4, había proclamado: "La doctrina de la fe que Dios reveló no fue presentada como descubrimiento filosófico a perfeccionar por el ingenio humano, sino transmitida como divino depósito a la esposa de Cristo para que fuera fielmente custodiada e infaliblemente declarada. Por eso debe mantenerse a perpetuidad aquel significado de los sagrados dogmas que por única vez y para siempre declaró la Santa Madre Iglesia, y jamás hay que apartarse de ese sentido, imagen y nominación del intelecto superior". Luego, en el canon 3º sobre la fe y la razón: "Si alguno afirmara la posibilidad que después de establecidos los dogmas por la Iglesia, alguna vez deba atribuírseles, según el progreso del conocimiento, un significado diferente de aquél que entendió y entiende la Iglesia, sea anatema".

Nada menos que del lado contrario surge ahora una nueva escuela, siguiendo el camino iniciado por Gunther al finalizar el siglo pasado, que afirma la evolución kantiana y abiertamente racionalista de nuestra religión; que establece la mutación del dogma de forma en forma y de significado en significado, según las diferentes condiciones del medio y los sucesivos estados de la cultura intelectual: que afirma que todo el conjunto de esta doctrina cristiana, como cualquier fruto o elaboración de la razón humana bajo la presión del corazón y del sentido religioso, está en continuo e indefinido movimiento; esta corriente, precisamente en dos famosos libritos recién publicados, al lograr allí su expresión cruda y plena, pone casi en guerra con soberbia e insolente provocación, a Padres, Doctores, Pontífices y a la Iglesia universal de todas las edades, afirmando: "La fe no tiene en la tierra una morada permanente, sino que siempre necesita residencias transitorias. Pero inútilmente se intentará retenerla en formas ya anacrónicas que, adecuadas a otra mentalidad, no pueden ser ahora nada más que venerables monumentos de tiempos dos. Pues en las presentes condiciones de la cultura intelectual, al hombre que juzga según criterios hasta de mero sentido común, ya no le es posible en adelante conciliar lo que ve y lee en la Escritura con lo que nuestros teólogos parecen afirmar sobre la verdad universal y absoluta de la misma Escritura. Ya no es posible conciliar la historia de la doctrina cristiana con lo que nuestros teólogos parecen defender sobre su perpetua y siempre perseverante identidad. Ya no es posible conciliar el sentido natural de los textos evangélicos, incluso de los más auténticos, con lo que nuestros teólogos enseñan o parecen enseñar sobre la conciencia y el conocimiento de Jesucristo. Ya no es posible sostener como adecuada una doctrina sobre la economía de la salvación concebida ignorando la historia del hombre sobre la tierra y la historia de la religión en la misma humanidad, etc. Por ello, de una vez por todas, es tiempo de poner a salvo la fe en todo sentido vacilante respecto de la autoridad de las Escrituras, manifestando qué es en verdad la Biblia y cuál tipo de verdad conviene atribuirle. Es tiempo de poner a salvo la vacilante creencia en la redención y salvación, indagando bajo fórmulas o ideas ahora muertas, el principio de la incomunicable verdad que profundamente se oculta en ellas, y la noción aún inteligible de la parte que Cristo tiene en la regeneración moral de la humanidad. Es tiempo de poner a salvo la vacilante fe sobre la resurrección del Salvador y su presencia eucarística, penetrando más el misterio del Cristo inmortal, que perennemente vive en Dios y en su obra, etc. Es tiempo, por último, de que la Iglesia católica reflexione con seriedad que desde hace ya largo tiempo no teme bastante escandalizar a los doctos; y puesto que el mismo catolicismo está reservado para una ruina fatal, entre tanto su prédica parecerá imponer a las inteligencias una concepción del mundo y de la historia discorde con aquélla que recientemente restituyó el esfuerzo de los siglos pasados; pero, sobre todo, los fieles serán mantenidos, entre tanto, en el temor de ofender a Dios, pensando y admitiendo en el orden filosófico, científico e histórico, conclusiones e hipótesis que no previeron los teólogos del medioevo[1].

Indudablemente no podría haberse seleccionado una negación más radical de todos los principios y reglas de la fe católica. No sólo por deducción lógica e ineluctable consecuencia, sino también por la formal y elocuente confesión de los autores, se llega pues hasta la negación categórica de toda revelación, es decir, de la verdadera locución de Dios, así llamada con propiedad. Pero esta herejía, si todavía puede denominarse herejía, no reviste de inmediato la forma completa bajo la cual se muestra ahora, Tuvo sus raíces primeras en el falso concepto de tradición católica; casi sin duda esta tradición se apoyaría en el mero y simple hecho humano histórico, cuyos testimonios podrían y deberían ser tratados según los mismos criterios, las mismas reglas, ni más ni menos que los restantes escritos de un pasado cualquiera. De aquí surge el así llamado método histórico en los estudios de teología positiva; informados por este método, algunos eruditos imaginaron percibir una manifiesta oposición entre el significado de los dogmas en los padres más antiguos, especialmente los prenicenos, y el significado que adoptaron los concilios y doctores de la época posterior. A partir de aquí se

[1] En torno a un librito. introd., págs. XXXIII-XXXV. Pero quizá no te parezca absurdo que ya sea tiempo sobre todo de que estos super-hombres depongan tanta arrogancia y fatuidad.

reintrodujo en el problema dogmático aquel progreso guntheriano ya aplastado por el Concilio Vaticano I, con sólo el añadido de un cierto tipo de novedad, originada en la teoría de la evolución que en todas partes obtuvo tanto favor después de Darwin, y dio origen a la noción de fe que llaman viviente, es decir de una fe que se contenía primeramente en un cierto germen y después, progresando casi *ex ovo* y pasando de especie en especie, al modo del animal darwiniano, por vía de la selección y bajo el influjo del medio ambiente, se transforma cada vez en algo mejor. Oportunamente ella resucitó en el concepto de la verdad relativa que habla expuesto Gunther, no fuera que alguien se preocupase por el modo de conciliar tal teoría con los principios católicos sobre la infalibilidad de la tradición o el magisterio de la Iglesia. Además la denominan verdad relativa por oposición a verdad sin más, hacia la cual existió hasta ahora, según la posibilidad de circunstancias favorables, una mayor o menor aproximación, lejos, muy lejos de la desconocida verdad absoluta, que debe ser quizá revelada a su tiempo. Pero como se preparase ya el fácil descenso desde la verdad relativa a la negación de toda verdad objetiva, por ello, avanzando aún más, extrajeron de los laboratorios de la filosofía kantiana la idea del dogmatismo moral, o del dogma que no es nada más que la lucubración subjetiva del intelecto bajo la determinación de la voluntad. Por último, se ha llegado al sistema completo, que, compendiado, se expone en la precitada obra *El Evangelio y la Iglesia*. Por cierto que en ella la Trinidad, la Encarnación, la Redención, la Iglesia, los Sacramentos, en suma todos nuestros dogmas, en tanto y en cuanto ahora los creemos, no, son sino ideas místicas ante cierta fase de la evolución. En ella también se comparan entre si la fe y la crítica histórica, de modo tal que jamás puedan contradecirse mutuamente, puesto que la fe es la forma que reviste la idea cristiana en el presente, y la crítica versa sobre las formas absolutamente diferentes que existían en el comienzo.

Por lo tanto, la intención es tratar estos temas por orden, siendo el primero el que deja vía libre a toda la teoría, es decir, el concepto erróneo de tradición. Y puesto que el concepto erróneo no se descubre sino por los principios verdaderos, en el umbral de la discusión la reflexión debe moverse en torno a estos mismos principios.

Capítulo 1

SOBRE EL CONCEPTO CATÓLICO
DE LA SAGRADA TRADICIÓN

Guarda el buen depósito por medio del Espíritu Santo
que habita en nosotros.
(2 Tim. 1-14)

"Muchas veces y de muchas maneras habló Dios en otro tiempo a nuestros padres por medio de los profetas; últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo". El apóstol, en estilo conciso ciertamente, pero con adecuada expresión, abarca en su conjunto toda la herencia de la revelación católica, desde sus primeros orígenes hasta su último complemento. Llamamos pues Revelación a toda proferición de Dios dirigida a nosotros, sea por medio del órgano conjunto que es la humanidad hipostáticamente unida al Verbo, sea por instrumentos separados como fueron aquellos santos hombres de Dios de los que habla Pedro 2, 1-21. Este mensaje por cierto está concluido, en parte en cuanto a la expresión oral, a saber la proferida sin escritura por boca del mismo Cristo o por la de los apóstoles, dictándosela el Espíritu Santo; en parte en cuanto a la expresión escrita, por ministerio de los hagiógrafos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Sin embargo se dirigía a la Iglesia entera hasta la futura consumación del mundo.

Además, en toda palabra una cosa es la realidad o verdad dicha por el vocablo, lo que puede llamarse palabra en sentido objetivo; otra por cierto es la *dicción* con la cual se dice la verdad, lo que es palabra en sentido formal. En consecuencia, si se hablase de cosas o verdades expresadas por la palabra, no hay así diferencia alguna entre la palabra de Dios escrita y oral, pues sea de uno u otro modo las verdades se supondrían expresadas; siempre han sido proferidas igualmente por Dios, y por esto también pertenecen igualmente al objeto material de la fe. Pero si se hablase de la misma palabra por la cual la verdad de la revelación fue divinamente expresada, existe entonces una cierta diferencia entre una y otra. Pues la palabra escrita es de por sí fija y permanente, y por ello la expresión misma de Dios recogida por única vez en los libros puede conservarse idéntica en cantidad y se conserva. Pero la expresión oral es proferida y pasa, y por ello requiere por sí, para transmitir la verdad expresada oralmente, otra expresión, distinta en cantidad, que sea en cuanto a la original como una cierta resonancia, repetición o continuación de ella a través del tiempo y del espacio; ésta también recibe entre nosotros el nombre genérico de *tradición*. Por ello ha ocurrido que se acostumbrase denominar la palabra de Dios expresada por vez primera oralmente *transmitida* (traditum), puesto que confiada a la tradición y para ser conservada y perpetuada por tradición, y se soliese poner de relieve bajo esta denominación en contraposición con la palabra escrita que se conserva en los libros sacros.

Ahora empero, la dicción o tradición que perpetúa la comunicación hecha en su origen oralmente podría considerarse de dos modos. Uno como tradición sólo *de hecho,* permitida al decurso común de las cosas humanas y librada a las causas, preocupaciones e ingenio humanos, como ocurre en los relatos históricos, en los que cada uno individualmente toma la iniciativa por su propio esfuerzo e ingenio, a fin de conservar para la posteridad lo que de los tiempos antiguos consideró digno de memoria. Otro, como tradición no sólo de hecho sino *de derecho divino* para la que el autor de nuestra religión proveyó con ley vigente, instituyendo una disposición especial, la constitución de un órgano auténtico y la promesa de asistencia perenne. Y si el resultado se considerase a priori, apenas, y ni siquiera así, aparecerá creíble a alguien en la religión revelada aquel primer modo de tradición, a menos que pueda parecerle creíble que Jesucristo nos trajera la luz de la revelación pero no proveyese del medio eficaz para conservarla pura e incorrupta. Así, nadie que posea una idea adecuada sobre la naturaleza de las opiniones a conservar y de las condiciones de nuestra frágil humanidad admitiría del todo un medio eficaz en la tradición común y meramente humana. Por cierto no conviene a partir de aquí demorarse en consideraciones a priori, sino más bien recurrir a los documentos positivos, de los cuales se deduce la primera y fundamental proposición a demostrar de inmediato.

§ 1.

Este órgano auténtico de la tradición que fue instituido en su Iglesia por Jesucristo es la jerarquía apostólica junto a la cual prometió que estará presente hasta el fin de los siglos. Esta tradición misma es la predicación de época en época, continuada por los sucesores de los

apóstoles con la gracia asistencial del Espíritu Santo, de la revelación recibida al principio oralmente del mismo Jesucristo y de sus apóstoles.

Rememorad aquí primeramente la historia evangélica y lo que en ella hay sobre los orígenes de la doctrina cristiana: *Que, habiendo comenzado a ser promulgada por el Señor, fue entre nosotros confirmada por los que te oyeron,* dice Heb. 11-3. Y observad esto, *ser narrada,* y de nuevo por los *que le oyeron.* En esto se recapitula sintéticamente lo que en la mencionada historia es en absoluto evidente y manifiesto: que la doctrina salvífica de Cristo fue proferida y publicada por el mismo nuestro Señor, no por escritos editados, sino por el verbo de su predicación, por su magisterio personal, por una profecía de viva voz. El mismo Hijo de Dios hecho hombre, mientras en la tierra conversaba con los hombres, asumió el papel de maestro y de doctor. Jesús mismo, dado a conocer a todo el pueblo por las antiguas profecías cumplidas en El, confirmado por signos divinos de obras y milagros, y por último, a fin de ser oído por el Padre celestial antes que nadie, manifestado en la solemne iniciación del magisterio, "con hábito de preceptor nos enseñó la razón del buen vivir, a fin de prodigar después, como Dios, la vida eterna"[2]. Ya había consumado la tarea que le diera el Padre, ya durante tres años, en Galilea y Judea, había anunciado el evangelio del reino por todas partes, ya había formado discípulos, ya había erigido con su sangre el nuevo y eterno testamento, y de entre los muertos redivivo preparaba su ascensión al cielo. Pero para propagación y perennidad de la revelación que había traído al mundo, contemplando a quienes dejaba como vicarios de su obra en la tierra, les dijo estas últimas palabras: *"Se me ha dado toda potestad en el cielo y en la tierra. Id por lo tanto y enseñad a todas las gentes, enseñándoles a* cumplir todo, lo *que os mandé, y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días, hasta la consumación de los siglos".* Estas son, dije, las últimas palabras de Cristo, quien con una orden eficaz estableció el medio por el cual su doctrina revelada llegara a todo el mundo y en el futuro a todas las generaciones; palabras dichas después de la resurrección en la solemne aparición del monte de Galilea, la cual había convocado, además de los principales apóstoles, los restantes discípulos[3], a fin de que toda la Iglesia que entonces existía fuese testigo, de su mandato final.

Además allí se halla ante todo la institución del *auténtico órgano de la tradición.* Doctrinas, digo, de la tradición, no tomadas de cualquier parte sino recibidas de Cristo; doctrinas, no para comparar sino para confiar; no para inventar sino para recomendar; en las cuales no se buscan autores sino custodios, no inventores sino fieles dispensadores. Enseñando, dice, a cumplir todo lo que os mandé. Pero Cristo ordenó creer en toda la doctrina del Evangelio que personalmente había predicado mientras discurría entre nosotros, y a sus discípulos les había prometido que él habría de ser revelado en su totalidad por el Espíritu Santo, diciendo: "Muchas cosas tengo aún que deciros, mas no podéis soportarlas ahora, pero cuando viniere aquél, el Espíritu de verdad, que yo enviaré a vosotros desde el Padre, os enseñará toda la verdad"[4].

En segundo término está la institución del órgano de la tradición *que habrá de perdurar hasta el fin de1 mundo.* Pues en todas partes en el Evangelio, y especialmente en el de Mateo, *synteleia aionos* significa la consumación del mundo actual, el último advenimiento de Cristo y el tiempo del juicio universal. Ni por cierto se transforma el sentido porque el discurso se dirija a los que estaban presentes; se dirige a ellos en cuanto permanecerán siempre a través de sus sucesores. De donde también aquí ordena enseñar a todas las gentes sin restricción alguna de lugar ni de tiempo, y vemos enseguida que los apóstoles, cumpliendo el mandato de Cristo, se van sustituyendo por otros, custodios y doctores, por gracia del Espíritu Santo comunicado a ellos y que en ellos permanece[5]; a éstos de nuevo les prescribe que encomienden a hombres fieles e idóneos enseñar a otros lo que recibieron[6]; y esto hasta la venida de N. S. J. C. que en su tiempo se presentará, bienaventurado y único poderoso, rey de reyes y señor de señores[7].

En tercer lugar está la institución del órgano de la tradición, *al cual se le otorga la gracia de la infalibilidad.* Y he aquí que, dice, estoy con vosotros. Pues qué es eso de que Dios está con alguien, lo muestran muy frecuentes y conocidísimos testimonios de la Escritura. Sin duda la expresión está usada en todas partes para indicar una protección de Dios cierta e invencible; expresión en la cual se introduce cierta clase de auxilio

---

[2] Clem. Alex., Cohort ad Gentes.
[3] Mat. XXVIII, 16. coll. com. Marc. XVI, 7, y I Cor. XV, 6.
[4] Jn. XVI, 12.
[5] II Tim. I, 13.
[6] II Tim. II, 2 y Tit. I, 5.
[7] I Tim. VI, 14.

eficaz; por ésta se afirma aquella ayuda que, en el asunto para el que fue prometida, no soporta error alguno y aparta toda defección lejos del objeto buscado. Pues a los apóstoles y por siempre a sus continuadores, les fue prometida la ayuda de Cristo, no ciertamente para cualquier objeto que el pensamiento humano pudiera forjarse para sí cuando se trataré del reino de Dios; no ciertamente para erradicar los vicios; no para impedir todo escándalo. Al contrario, la existencia futura de éstos está claramente preanunciada en otro lugar. Claramente se predice que en el campo del Señor existirán cizañas junto con el trigo, y que ambos crecerán hasta la cosecha. Es conocida la red lanzada al mar que recoge toda clase de peces. Conocida la navecilla cuyo milagro consiste en que está comprimida y gravada con tamaña multitud, pero ni así naufraga. Conocidas son otras parábolas del evangelio dirigidas en igual sentido. No dice: Estoy con vosotros mientras fundáis el reino de la justicia ya consumada y de la santidad ya absoluta. Sino que dice: Estoy con vosotros mientras enseñáis lo que está en la revelación de mi Evangelio. En consecuencia, la ayuda prometida y la correspondiente indefectibilidad debe sin duda admitirse en orden a la incorrupta tradición de la genuina doctrina de Cristo.

En cuarto término está la institución del órgano de la tradición *en pro de la cual continuamente y no sólo con intermitencias, Cristo hará efectiva la ayuda prometida*. Pues una vez más, no dice que Él estará presente en ciertos días y en ciertas circunstancias, como cuando deben establecerse las categóricas definiciones de la fe o cuando sea necesario corregir con una decisión expresa lo que antes se transmitía falsamente, o restituir al prístino sentido de la revelación lo adulterado por la afrenta de los tiempos. Sino todos los días, dice. Y ¿qué es todos los días? Esto es, en cualquier siglo, en cualquier época. Pasará la edad de la Iglesia primitiva, los orígenes no se considerarán tan cercanos, no se podrá en casi un pestañeo calcular el encadenamiento de la sucesión, contando las manos a través de los cuales se transmitió el tesoro de la doctrina celeste, y hasta entonces siempre *estoy con vosotros*. Hasta entonces y siempre estará de igual modo presente aquel Espíritu de verdad que estuvo desde el comienzo[8]. Hasta entonces y siempre, hasta que venga la consumación de los santos, se encontrarán aquellos mismos pastores y doctores colocados por Cristo a fin de que no seamos párvulos vacilantes y no giremos arrastrados astutamente por todo soplo de opinión hacia el engaño del error[9]. Hasta entonces y siempre permanecerá como testigo aquella misma jerarquía apostólica, que en razón de la indefectible tradición del evangelio recibido de Cristo es columna y sostén de la verdad[10].

En quinto y último término, hay institución del órgano de la tradición, no de cualquier clase *sino por el modo de la predicación oral y siempre viva*. Esto lo demuestra principalmente todo lo que se acaba de expresar aquí sobre la razón, índole y perennidad del ministerio constituido. ¿Dónde, pues, pregunto, en el sistema bíblico de los protestantes existe un lugar para aquel órgano permanente, ordinario, perpetuo, al cual deberá asistir Cristo de continuo, todos los días, hasta el fin de los siglos? En ninguna parte por cierto, porque una vez asentado por quienes lo escucharon el tesoro de la doctrina celeste en el instrumento fijo de la Escritura, nada más quedaba por hacer, y de nuevo la tarea integra de *enseñar todas aquellas cosas que os ordené* alcanzaba necesariamente su término con la época de los apóstoles o de los padres apostólicos. A menos que sean un instrumento artificial, las palabras *enseñad y predicad*, entendidas en su sentido obvio y natural, poseen un matiz adecuado a pocos e introducido accesoriamente en ayuda o complemento de la disciplina oral. A partir de allí descubrimos también por el certísimo testimonio de la historia que los apóstoles (de los que nadie imaginará que no hayan comprendido jamás el espíritu de Cristo o desobedecido su mandato), ex profeso no escribieron nada como propio y cumpliendo su especial oficio sino solamente de modo ocasional o incitados por alguna razón casi accidental. Relata Eusebio L. 3 *hist.*, c. 24, que Mateo, "escribió en aquella ocasión en que predicaba a los hebreos y se preparaba para ir a los gentiles, a fin de que algún ayuda memoria de su predicación les quedara a los que abandonaba corporalmente". Refiere el mismo Eusebio L 2, c. 15, que Marcos redactó su evangelio no por su voluntad ni por orden de Pedro de quien era discípulo sino urgido por las súplicas de los romanos. De idéntico modo, en L. 3, c. 24, nos dice Eusebio que Lucas sólo por eso escribió, al ver que muchos otros se adelantaban con ligereza a consignar por escrito aquello que no habían conocido con precisión, sin duda a fin de apartarnos de inseguras narraciones de terceros. Así también, según Eusebio, Juan predicó el evangelio hasta la extrema senectud sin escritura alguna, y agrega Jerónimo en L. de *Script. Eccl.* que fue obligado por los obispos de Asia a escribir el evangelio a causa de la herejía de los ebionitas que surgía entonces. En suma, si no hubiera existido la herejía de Ebión, quizá no tendríamos el evangelio de Juan, así como tampoco los otros tres, a menos que se hubiesen presentado las mencionadas ocasiones. Con razón

---

8 Jn. XIV, 16.
9 Ef. IV, 2.
10 Tit. III, 15.

afirma Eusebio que sólo dos de los doce apóstoles escribieron los evangelios, y éstos inducidos por una cierta necesidad. De lo cual se colige evidentemente que los apóstoles, de primera intención, no pensaron en escribir sino en predicar[11]. Agregad también que si los apóstoles hubiesen querido ex profeso consignar su doctrina por escrito, ciertamente hubieran confeccionado un catecismo o un libro similar que se desenvolviera en un cuerpo doctrinario, y sin embargo escribieron o un relato, como los evangelistas, o epístolas ocasionales, como Pedro, Pablo, Santiago, Judas, Juan, según acota Belarmino l. c. Señal, en consecuencia y por cierto indudable, de que ellos fueron designados por Cristo para entregar y transmitir la verdad revelada del Evangelio, primero y principalmente por la predicación viva y personal. Si esto vale para los apóstoles, vale también por ende y para siempre para todos sus sucesores, quienes, en lo que atañe a nuestro caso, constituyen evidentemente junto cm ellos una sola persona moral. Esto se confirma por fin, y del modo más patente, por las supremas recomendaciones que los mismos apóstoles de la Iglesia dejaron con ocasión de su testamento. ¿Qué es pues lo que Pablo, ya en el momento de su pasión, escribe a Timoteo, en cuya persona comprende a todo el cuerpo de auxiliares? *¡Oh Timoteo! guarda el depósito*. Y de nuevo: *Conserva la forma de las palabras salvíficas que de mí oíste... Guarda el buen depósito por la virtud del Espíritu Santo, que habita en nosotros*. Y otra vez: *Tú pues, hijo mío... lo que de mí oíste ante muchos testigos, encomiéndalo a hombres fieles, capaces de enseñar a otros*. Así pues: “En estos pasajes no puede referirse a la Escritura sino al tesoro doctrinal, a la comprensión de los preceptos divinos, es decir, tanto al sentido de la Escritura cuanto de otros preceptos. Quería que toda esta doctrina se propagase por la Tradición, como explican Crísóstomo y Teofilecto en este pasaje. A ello también alude Ireneo, L. 4, c. 43, cuando dice: *Por lo cual conviene obedecer a quienes en la Iglesia son presbíteros, a aquéllos que poseen la herencia a partir de los apóstoles... quienes junto con la sucesión del episcopado recibieron la gracia de la verdad según la clara orden del Padre*. Y fácilmente se colige de lo dicho. Pues si se hablara de palabras escritas, no se recomendaría tan ansiosamente el depósito. Pues las Escrituras fácilmente se conservan en estuches y por los escribas. Pero el apóstol quiere ser conservado por medio del Espíritu Santo en el pecho de Timoteo. Y por último no agregaría: *Encomienda esto a hombres fieles que también sean capaces de enseñar a otros,* sino que diría encomienda a los copistas que transcriban múltiples copias. No diría: *lo, que de mí oíste ante muchos testigos*, sino lo que te escribí. Y así no sólo las palabras sino también el sentido, y mucho más éste que aquéllas, encomienda el apóstol a Timoteo, y ordena que se entregue de mano en mano a sus sucesores”[12].

En consecuencia, poseemos en la religión cristiana, por institución divina, el órgano de una tradición no sólo oral sino siempre viva; órgano -digo- auténtico, que perennemente ha de durar, otorgado por gracia de una continua asistencia. Agrego también indiviso en sí, y, en su individualidad, siempre visible; y esto sobre todo a causa de Pedro, designado único centro y cabeza, que obligatoriamente está presente como primero en la jerarquía apostólica (Mat. X-2); necesariamente está presente con el misterioso nombre a él impuesto por Cristo, con el cual se significa la inmutable solidez de su ministerio (Juan 1-42)¡ necesariamente está presente en cuanto confirmador de sus hermanos (Luc. XXII-32); como piedra sobre la cual está edificada la Iglesia (Mat. XVI-18), comprendiendo aquí todo junto lo que en el discurso más inmediato se supone demostrado y probado. Ahora bien, si tal es el órgano de la tradición, como hasta aquí fue descrito partiendo del mismo solemne documento de la institución de la Iglesia, parece firme y sin dificultad se comprende, que la misma tradición sobre la cual ahora se discute no es sino la predicación de edad en edad, por los sucesores de los apóstoles bajo la gracia de la indefectibilidad, predicación de la revelación primitivamente captada de la boca de Jesucristo, o de sus apóstoles, dictándola el Espíritu Santo.

Esta es la tradición que admitía toda la antigüedad cristiana. Esta es la tradición que Ignacio, a los Efes. n. 1, llama *dictamen de Jesucristo, sobre el cual están establecidos los obis pos a través de la tierra;* Policarpo, *a los Fílip*. n. 7, *tradición entregada a nosotros como doctrina desde el comienzo;* Ireneo, L. 3, c. 2, *tradición que existe desde los apóstoles, custodiada en las Iglesias a través de la sucesión de presbíteros;* Tertuliano, Praescripe. c. 37, *regla que entregó la Iglesia, recibida de los apóstoles de Cristo, Cristo de Dios;* Orígenes, *de Príncip. Praef.* n. 2, *predicación eclesiástica recibida desde los apóstoles por orden de sucesión, permanente hasta ahora en la Iglesia*. Esta es la tradición a la cual apelan los Padres del primer y segundo siglo contra los primeros heréticos o gnósticos. Y ciertamente los gnósticos, cuando eran argüidos con las Escrituras, respondían: “Que no podría descubrirse la verdad a partir de esas Escrituras por quienes ignoran la tradición.

---

11 Bellarm., L. 4 de verbo Dei, c. 4.
12 Bellarm., L. 4 de verbo Dei, c. 5.

Pues ella no fue entregada por letras sino de viva voz”[13]. Y en este principio los Padres no estaban en contradicción, antes bien sin duda de acuerdo, y unánimes en todo. Así, de nuevo, cuando los Padres eran convocados a la tradición misma, entonces arrojaban la tradición oculta, derivada hacia ellos solos, ya desde Valentino, ya desde Marción, Cerino o Basílides[14]. A éstos se oponía la auténtica tradición, que en la Iglesia es pública, y que posee como órgano la continua sucesión de los obispos desde los apóstoles, y actualmente desde el príncipe de los apóstoles en la sede romana. Insigne en este asunto es el pasaje de Ireneo que será útil transcribir aquí en su integridad, para que sirva como recapitulación y a la vez confirmación de lo que hasta aquí se ha puesto, como fundamento.

“Reconsiderar la tradición de los apóstoles manifiesta en todo el mundo, es una ayuda en la Iglesia para todos los que quieren contemplar la verdad; y debemos tener en cuenta a quienes en las iglesias fueron instituidos obispos a partir de los apóstoles y a sus sucesores hasta nosotros; éstos no enseñaron ni reconocieron como verdadero nada que se les ocurriese... Pero puesto que resulta muy largo en este capítulo enumerar las sucesiones de todas las iglesias: de la Iglesia máxima y antiquísima, y por todos conocida, fundada y constituída en Roma por los dos muy gloriosos apóstoles Pedro y Pablo; desde éstos ella posee la tradición y la fe anunciada a los hombres que nos llega por las revelantes sucesiones de los obispos, por eso incluimos a todos los que por algún motivo cavilaron más de lo necesario, ya sea por propia complacencia o vanagloria, o por ceguera y mal parecer. Es necesario que hacia esta Iglesia, a causa de su primacía, concurra la Iglesia toda, es decir aquellos que son absolutamente fieles, en la que éstos han conservado esa tradición que existe desde los apóstoles, quienes para administrarla entregaron a Lino el episcopado. De este Lino se acuerda Pablo en sus epístolas a Timoteo. A él le sucedió Anacleto. En tercer lugar después de él Clemente ganó por sorteo el obispado; él vio a los apóstoles, los, ayudó y no estuvo solo porque tenía ante los ojos la tradición de los doce y su predicación que aún resonaba; pues hasta entonces habían sobrevivido muchos adoctrinados por los apóstoles... Con este orden y sucesión llegó hasta nosotros aquella tradición y proclama de la verdad que existe en la Iglesia desde los apóstoles, Y es muy completa esta demostración de que existe una sola e idéntica fe vivificante que en verdad ha sido conservada y entregada en la Iglesia desde los apóstoles hasta ahora... En consecuencia, puesto que existen tantas demostraciones, no conviene buscar todavía entre otros la verdad que fácilmente puede obtenerse de la Iglesia, ya que los doce, como el rico a la banca, aportaron pletóricamente a ella todo lo que hay de verdad... Pero si los apóstoles no nos hubieran dejado ni siquiera las Escrituras ¿acaso no era necesario seguir el mandato de la tradición que entregaron a quienes ellos encomendaban las iglesias? A esta orden adherían muchos pueblos de los bárbaros, de aquéllos que creyeron en Cristo, poseyendo en sus corazones escrita su salvación por el Espíritu Santo sin papel ni tinta, custodiando con diligencia la antigua tradición, creyendo en el Dios único creador del cielo y de la tierra y de todo lo que existe, por Jesucristo Hijo de Dios”[15].

Y ciertamente la tradición posee en la Iglesia, de ese modo unida a sí, la institución de Cristo. De donde ya es fácil, antes de proseguir, extraer la siguiente conclusión que en nuestro propósito debe ser considerada con el mayor cuidado.

§ 2.

La tradición aceptada en su sentido verdadero y católico es regla de fe. Es falso el concepto de tradición sometida al criterio del mero hecho humano o de una predicación desarrollada desde Cristo y los apóstoles con sólo la autoridad histórica; falso, protestante y lleva en su frente una marca herética.

Ante todo es necesario distinguir qué diferencia existe entre objeto y regla de fe. El objeto es la verdad que debe ser creída. Regla formalmente en cuanto tal es lo que contiene la verdad que debe creerse y a la cual es necesario que nosotros al creer nos adecuemos, en la medida en que creamos lo que dentro de ella se nos propone para creer. De donde las verdades predicadas por tradición -que podemos denominar tradición en sentido objetivo- son un cierto objeto de fe. Por otra parte, la predicación eclesiástica misma, o su tradición

[13] Irenaeus, L. 3, c. 2.
[14] Iren., L. 3, c. 2.
[15] Iren., L. 3, c. $.

aceptada en sentido formal, es regla de fe[16]. Pero de nuevo debe observarse que la regla no dirige de cualquier modo sino infaliblemente. Pues cualquiera que sigue el canon en cualquier orden, en cuanto posee fuerza y función de regla, ése no sólo no yerra, sino que no puede errar. Por lo tanto, hasta en asunto de fe la tradición obtiene la condición de regla, custodia infaliblemente las verdades reveladas, infaliblemente las conserva, infaliblemente las presenta a nuestro conocimiento; y esto, en razón de aquel divino elemento que es necesario reconocer en ella según la institución y la promesa de Cristo, nos lo enseña la proposición anterior. Digo, pues, elemento divino, denominado por los Padres con diversas expresiones: ya *certera gracia de verdad en la sucesión del episcopado que proviene de los apóstoles* (Iren. L. 4, c. 30); ya *obra del Espíritu de verdad, que no permite a las iglesias comprender o creer de modo diferente lo que Él mismo predicaba por los apóstoles* (Tertul. *Praescript.* c. 28); ya *influjo del Señor que mora en la Iglesia para que la más erudita especulación no se encamine hacía algún error* (Agust. *Enarr. in* Ps. 9 n. 12); ya *para que el soplo del Espíritu Santo no se aparte de lo verdadero* (Cyrill. Alex. *epist. 1 ad monachos Aegyptí*); ya *gracia del Espíritu, por lo que educados, todos, incluso los separados por mares y montes, coinciden en lo mismo* (Theodoret. *Dial. de Incomniitabili*); ya *efecto de la decisión de N. S. J. C. por la cual la religión católica está siempre inviolablemente custodiada en la Sede apostólica* (*Profess. fidei sub Hormisda ab Oríentalibus subscipta*). Y otras muchas citas que es posible encontrar por doquiera en los Padres y que apuntan en idéntico sentido, para cuya referencia individual no hay tiempo. Entre tanto, por cierto, no queda duda alguna de que la tradición, tomada en aquel sentido genuino y católico que nos proporcionaron todos los monumentos de la institución cristiana, se llame y sea verdadera regla de fe.

Pero absolutamente distinto es el concepto protestante, donde el elemento divino se deshace por completo, de modo que la tradición ya no sea ni pueda ser nada más que un mero y simple hecho a iluminar con los acontecimientos comunes de la historia; hecho sin duda de hombres que por su habilidad, su aplicación o su ingenio siguen la escuela de Cristo y sus apóstoles durante sucesivas épocas. Por cierto que, dado este supuesto, es de inmediato evidente que no subsiste ningún problema mayor acerca de la regla de fe. Ya que en primer término, como se observó poco antes, la regla de fe, hablando con propiedad, no es precisamente aquélla que conserva la doctrina de la revelación genuina e intacta sólo como posibilidad o casualmente o por una contingencia, sino aquélla que la conserva también por derecho y necesariamente y por sí. Pero ya a primera vista nos choca la evidente desproporción de la habilidad y del ingenio humano, especialmente en materia de principios divinos, en la cual insiste siempre al máximo el razonamiento de los protestantes, según Belarmino L. 4 *de verbo Dei*, c. 12. Muchos obstáculos pueden por cierto estorbar -olvido, impericia, negligencia, perversidad, que nunca falta en el género humano-. Pero si gustáis, los omito. Sea que en la práctica no existan los mencionados obstáculos; sea que la doctrina divina haya sido conservada en la pureza de su verdad en el decurso de tantos siglos y entre tantas vicisitudes; sea que esta misma conservación sólo de hecho baste a la regla de fe en cuanto tal. Sea, diré, porque no es éste el lugar de disputar al respecto con mayor amplitud, y hecha también donde sea la más extensa concesión, por lo menos es necesario que confeséis esto: no nos basta como regla el criterio protestante. En cuanto a nosotros, la tradición humana no obtendrá ningún otro valor, salvo aquél que le procurará su coherencia con la expresión original de Dios en Cristo o los apóstoles, compilada únicamente de los criterios comunes de la historia y de las fuentes: a saber, comparación, discusión y juicio científico de los escritos antiguos. Y ¿quién, pregunto, sería capaz de esta tarea, cuando no se trata de unos pocos hechos, muy celebrados, famosos y existentes en el propio dominio de la historia, sino de doctrinas abstrusas al máximo? ¿Quién en tanta multitud de riachuelos distinguirá las aguas sinceras que proceden de una fuente correcta, de las espurias y adulteradas? ¿Quién separará lo precioso de lo vil entre tantas confesiones que disienten entre si y se destruyen mutuamente? Por lo tanto es de todos modos muy evidente que la tradición tomada según el criterio protestante no es ni puede ser regla de fe y que, por lo menos en este asunto, los antiguos reformadores fueron coherentes consigo mismos, puesto que, excluida la tradición, hicieron de la Escritura la sola y única regla.

En verdad ya se mostró suficientemente que esta concepción, *donde se resume toda la herejía del protestantismo,* está en plena oposición con el Evangelio y los fundamentos de su economía, y si alguien deseara más, también encontrará más en mi tratado sobre la Iglesia, acerca de la potestad del magisterio.

---

[16] No pareciera que deba admitirse lo que algunos dicen: que la tradición en sentido objetivo es regla remota de la fe, pero próxima en sentido formal. Pues si se trata de la regla en cuanto es formalmente regla, no conviene considerar lo que debe ser creído sino lo que dirige hacia lo que debe creerse por medio de la proposición del objeto a creer. Y ésta es siempre la palabra misma proferida oralmente o por escrito, sea en la Escritura o en la Tradición, entendida no en sentido objetivo sino siempre en sentido formal. Sobre la distinción entre regla remota y próxima se tratará luego.

También es fácil colegir de los pocos documentos citados que ella contradice abiertamente el sentido de toda la antigüedad cristiana. Afirmen los protestantes: “Que la antigua Iglesia apeló a la tradición sólo de modo histórico, demostrando que en las iglesias apostólicas donde habían predicado los mismos apóstoles, aún no había sido corrompida sino que permanecía íntegra la fe transmitida por ellos a través de una continua sucesión hasta los siglos segundos y tercero. Pero en una época posterior, la Iglesia *ordenó suplir con la autoridad que vindicaba para ella lo que faltaba al testimonio de la tradición históricamente considerado”*[17]

Para claridad de este problema, debe considerarse que la ayuda prometida para la custodia incorrupta del depósito y el infalible decurso de la tradición en el recto sendero de la revelación originaria de ningún modo excluía un orden de causas segundas adecuado a este objeto y la congruente cooperación de ellas. Así pues, la providencia de Dios es siempre tan suave que mezcla adecuadamente los medios con la causa principal, y de ningún modo suprime, antes bien cuida y aplica lo que el órgano puede dar de sí por propia actividad. En consecuencia, no pretendemos negar connaturalidad al poder por el que se actúa; connaturalidad que está verdaderamente en la sucesión y continua serie de obispos que se transmiten unos a otros el depósito de la religión en la misma sede y casi de mano en mano. Ni soñamos que deba ser removido de la tradición el elemento humano, las defensas humanas, la habilidad y la aplicación humana. Por cierto que si consideráramos que ellas deben ser removidas, tendríamos como impugnador al mismo apóstol que exclama: *¡Oh Timoteo! custodia el depósito*. Pues ¿para qué esta súplica, para qué tan urgente recomendación si no se exigía nada de parte de Timoteo? Pero sólo queremos que la suprema y suficiente razón de certeza sobre la integridad de la doctrina revelada no pueda encontrarse en estas cosas hasta tanto ocurra un corte proveniente de la gracia de asistencia perpetua prometida y otorgada por Cristo[18]. Por lo tanto debe entenderse que el elemento humano se subordina al divino y de tal modo se une a él, que en el tratamiento del tema de la tradición teológica se encuentra en los Padres una doble argumentación. Una por la consideración de la gracia que acompaña siempre a la sucesión apostólica. La otra por la consideración de la misma sucesión según las condiciones históricas conservadas en la Iglesia desde su origen; esta última, aunque de por sí no fuese acabada y apodíctica, sin embargo era polémicamente eficacísima contra múltiples creadores de sectas, todos los cuales hablan empezado a dogmatizar de nuevo a partir de sí mismos: “Cada uno de ellos, dice Ireneo L. 3, c. 2, afirma que esa sabiduría (que Pablo atribuye a los perfectos) es la que se descubre a partir de si mismo... Pues cada uno de éstos, enteramente perverso, depravando la regla de verdad, no se avergüenza de predicarse a sí mismo. Así pues los Padres, tanto los primitivos como los posteriores, se servían de ambos argumentos. No sólo los posteriores sino también los antiquísimos Ignacio, Ireneo, Tertuliano, citados anteriormente, retrotraían el motivo principal, por el cual consta que la doctrina divina es conservada pura e íntegramente por el orden de la sucesión, *al carisma de verdad transmitido con la sucesión del episcopado, a la participación de Cristo, al Espíritu Santo, prometido, y enviado doctor de verdad.*

E igualmente no sólo los más antiguos sino también los posteriores -pensad en Atanasio *(de decr. Nicaen.* n. 27), Epifanio (L. 1, *Haeres.* 27, n. 6), Optatus (L. 2, *de schism. Don.* n. 2) Agustín (*Epist.* 53, n. 2, etc.)- igualmente apelan a la opinión transmitida de Padres a Padres, a la doctrina entregada desde el

[17] Apud Franzelin, Thes. 10.

[18] Las defensas aplicadas para la conservación incorrupta de la doctrina se reducen a estas cuatro, según el cardenal Franzelin, tesis 9: “Primero, no sólo debe observarse siempre el hábito apostólico de no elegir obispo antes de que existan constancias de la sinceridad de su fe mediante testimonios asertivos, sino también principalmente que los obispos de las sedes mayores, inmediatamente después de la elección expongan a sus restantes *colegas* y especialmente al Sumo Pontífice Romano una clara profesión de su fe por medio de cartas apostólicas. La razón de este santo hábito es de por sí evidente y está egregiamente explicada por Gregorio *M. 1. 7, epist. 4: Pues cuando alternativamente nos enviamos la confesión de* nuestra fe ¿qué otra *cosa hacemos en* la **santa** *Iglesia de Dios sino ungir el arca con betún para que no entre el oleaje del error?* - Segundo, así como estaban preocupados los obispos, tanto individualmente como todos en conjunto para que fuese comprobadísima la fe de cada uno, coincidente con la fe común de todos, y diligentemente se evitaba que alguien de algún modo disidente pareciera partícipe de la comunión eclesiástica, por la misma razón cuidaban con atenta voluntad que *constase* con certeza la fe unívoca de los obispos que se hacían cargo en cada sede. De allí que la lista de obispos ortodoxos inscripta en los catálogos de cada iglesia se conservaba con toda diligencia rechazándose a aquéllos sospechosos de defección de la fe católica. Tercero, cuando en una iglesia comenzaba a reptar alguna novedad de doctrina contra la fe tradicional común, era propio del obispo no sólo aplastarla sino llamar la atención de los restantes obispos y principalmente del Pontífice Romano a fin de que, con un decreto general, en todas partes rechazasen de la Iglesia el error condenado. Cuarto, donde el peligro de una novedad inmediata parecía exigirlo, los concilios de obispos, sea de las provincias en particular, sea de la Iglesia universal, constituían una defensa por cierto extraordinaria y eficaz de la unión y la concordia, etcétera.

comienzo, a la continua sucesión de sacerdotes principalmente en la Iglesia Romana, *ya que a través de esta sucesión* -son palabras de Epifanio- *se demuestra la verdad manifestada sin interrupción*. Y por ello, desde el primero hasta el último, no hay rastros de la oposición falazmente imaginada por los protestantes para la necesidad de su causa. Así el card. Franzelin *de Trad. thes. 10*.

En consecuencia, poseéis en la tradición, entendida en su sentido católico y verdadero, la más segura regla de fe. Pero puesto que también otra regla es tenida en cuenta por la Escritura, la misma prosecución de los temas nos conduce a considerar la relación entre ambas.

§ 3.

Por una doble consideración, puede entenderse que la tradición es regla de fe, anterior a la Escritura tanto en relación al tiempo como al conocimiento y a la comprensión, y se diferencia absolutamente de ésta en que no existe sólo como regla remota sino también como próxima e inmediata.

1. - En primer término, no existe ninguna dificultad en mostrar que la tradición antecede a la Escritura en el orden cronológico. Esto ya es de observar en el N. T. Pues las Escrituras no existieron desde el comienzo del mundo, y sin embargo desde el comienzo existió una regla a la cual conformaban su fe los santos hombres de Dios. “Desde Adán hasta Moisés existió en el mundo una Iglesia, y los hombres veneraban a Dios con la fe, la esperanza, la caridad y los ritos externos, como surge del Génesis donde son presentados Adán, Abel, Seth, Enoch, Noé, Abraham, Melquisedec y otros hombres justos. Pero ninguna escritura divina existió antes de Moisés como es evidente... porque no hay en el Génesis mención de una doctrina escrita sino sólo de la transmitida: Sé, dice Dios, Gen. XVIII-19, *que Abraham ordenará a sus hijos y después de él a su casa, que conserven el camino del Señor*. En consecuencia, durante dos mil años la religión fue conservada únicamente por la tradición... Después, desde Moisés a Cristo, aunque en el mismo pueblo de Dios existieran escrituras, sin embargo los judíos utilizaban más la tradición que la Escritura, como surge de *Exod. XVIII-8, Deuter, XXII-7, Jueces VI-13, Salmos* XLIII-1, LXXVII-5, *EcI*. VIII-11”[19]. Aquí está también la solución de la dificultad ordinaria sobre el porqué en los libros de Moisés se encuentra tan poco de la vida futura, y de los premios y castigos determinados en ella, y, hablando en general, de muchas verdades que son consideradas fundamento de la vida moral y religiosa. Pues en gran parte se repite aquí la solución consistente en que la Escritura posterior suponía como antecedente la regla de la tradición y la dejaba en su pleno vigor, y siempre se mantiene en su pleno vigor. Pero ¿acaso consideráis que ocurría de otro modo en el N. T.? Al contrario, en el N. T. se demuestra incluso con hechos más abundantes la misma primacía de la tradición, ya que los escritos de los orígenes cristianos presentan iglesias fundadas primero sin escritos provenientes de los apóstoles, que ya poseían vida propia. Aún no habla escrito Mateo, y ya la Iglesia se constituía por toda Judea, Galilea y Samaria avanzando en el temor del Señor *(Act. IX-31)*. Aún no había escrito Marcos y ya existía la Iglesia Romana, cuya fe era anunciada en todo el universo (*Rom*. 1-8). Todavía no había escrito Juan, y ya había fundado y gobernaba todas las iglesias de Asia, como escribe Jerónimo en 1. *de seript. eccles*. También se dirigían a iglesias ya existentes epístolas apostólicas, como suficientemente y de sobra está claro por sus mismas expresiones. Por último Pablo no recurría a escrito alguno como instrumento cuando les decía a los Gálatas, a quienes se intentaba apartar del recto camino del Evangelio: *Si alguien os evangelizase más allá de lo que recibisteis, sea anatema (Gal.* 1-9). Y a los Corintios: *Os alabo, hermanos, porque a través de todas las cosas os acordáis de mí y conserváis mis preceptos así como os los entregué*. Y de nuevo: *Pues yo recibí del Señor lo que os entregué, porque el Señor Jesús, en la misma noche en que iba a ser entregado,* etc. Debe así afirmarse que desde el comienzo preexistió únicamente la regla de la tradición y que el subsecuente complemento de la Escritura no podía ser lo que destruyese el medio fundamental de conservar y propagar la doctrina revelada, constituído en la Iglesia de una vez para siempre, sino lo que se subordinase a él y lo sirviese todavía más.

2. - Pero aunque el canon de la Tradición no precediera al canon de la Escritura en el orden del tiempo, sin embargo lo haría siempre en el orden del conocimiento. La tradición se conoce como regla de fe, con los mismísimos argumentos por los cuales se conoce la credibilidad de la religión cristiana o Iglesia Católica; a partir del único y mismo argumento con el que demostrasteis que la Iglesia Católica fue revelada como instituída por Dios, demostrásteis también que fue establecido por Dios aquel órgano del magisterio perpetuo, base y

[19] Bellarm., L. 4 de Verbo Dei, c. 4.

fundamento de la misma Iglesia y que debe siempre escucharse[20]. Demostrásteis que la predicación de este magisterio estaba divinamente ordenada a fin de que a él deba conformarse para siempre la fe de los creyentes. En consecuencia demostrásteis la tradición con naturaleza de regla de fe obligatoria, supuesto, que la predicación eclesiástica y la tradición auténtica coinciden en la realidad, como es claro y manifiesto' por lo dicho hasta ahora. Ni interesa qué método o qué procedimiento aplicásteis en la demostración de la verdadera religión: ya se argumenta a partir de las señales divinas que están insitas en la Iglesia y le son inseparablemente inherentes, o más bien desde los escritos históricos de la misión, advenimiento y obra de Jesucristo, de acuerdo con la doble norma indicada en el Concilio Vaticano 1, Ses. 3, cap. 3[21]. Siempre pues y de idéntico modo está y queda demostrado ipso facto el canon de la Tradición.

Pero no ocurre así en cuanto a la Sagrada Escritura. Siendo pues absoluta aquella demostración inicial que se instituye en los preámbulos de la fe o en la teología fundamental (como la llaman), hasta aquí, es evidente, te es enteramente desconocido si las Escrituras están o no inspiradas por Dios. Pues aunque no existiesen las Escrituras, existirán los mismos invariables principios de demostración; también la misma adecuada conclusión a la que conducen estos principios. Porque si acaso en el decurso de una demostración, tratando el testimonio histórico de la revelación cristiana, dieras con aquellos testimonios de Cristo por 1os cuales se confirma la fe de los judíos respecto de la ley y los Profetas, por cierto de modo concomitante y si como por accidente se pudiese llegar al conocimiento de aquellas Escrituras del A. T. llamadas protocanónicas, de las Escrituras del N. T. sin embargo nada conoces hasta entonces, y tampoco nada después. Y si también respecto de esto buscaras un testimonio adecuado fuera de la auténtica tradición., no hay dónde recurrir sino a los escritos apostólicos. Pero fuera de que el reconocimiento de la autoridad de los apóstoles como órganos de la revelación a promulgar supone ya conocida la regla de la Tradición que deriva toda de ellos: ¿qué encontraréis, pregunto, en la obra de los padres apostólicos acerca de los escritos inspirados del N. T., formalmente en cuanto inspirados? Absolutamente nada, salvo aquel conocido pasaje de la segunda epístola de Pedro, III,16, sobre las epístolas de Pablo. Sin embargo las epístolas de Pablo no son todas, lejos de ello, escritos del N. T. Además qué epístolas de Pablo habían sido ya editadas en la época en que escribió Pedro, nadie podría decirlo con certeza. Y por último, esta misma segunda epístola de Pedro es desechada como supuesta y no genuina precisamente por aquéllos que afirman depender sólo de los documentos escritos. De todos modos, el sistema bíblico protestante se presenta corno un péndulo en el aire, privado de base y fundamento. Ni se lo comparó erróneamente al sistema del mundo en la cosmogonía de los hindúes, que construyeron el universo al modo de un elefante que apoya las patas sobre cuatro tortugas, y por qué no decir sobre qué se apoyan las tortugas mismas. Pero nosotros, desde el órgano de la tradición al cual confió Cristo la tarea de enseñar toda la verdad, recibimos por derecho y mérito la verdad revelada del canon íntegro de la Escritura inspirada, para que así ésta sea conocida por la Tradición y sea, por lo mismo, posterior en el orden del conocimiento.

3. - De aquí se infiere luego (más aún) que la Tradición antecede a la Escritura en el orden de la comprensión, por que la doctrina revelada fue íntegramente depositada, por alguna razón verdadera, no en la Escritura sino en la tradición. Digo, no en la Escritura: supuesto que como poco antes dije ni siquiera se contiene en ella la verdad respecto a la mismísima Escritura, es decir sobre el catálogo de libros que deben ser admitidos como sacros; puesto que ella misma, la mayoría de las veces nos remite a la Tradición como a la fuente de algunos preceptos que no están escritos, según muestra Belarmino[22], en 1 Cor. XI-2, 2, Tés. 11-14, 2 Tim. 1-13, 3 Juan 13; por último, porque la mera redacción de los escritos del N. T. que antes vimos, ocasionada por circunstancias contingentes, es, un signo clara por el cual Dios hizo público no haber sido su designio que poseyéramos en los libros sacros el pleno y adecuado depósito de la verdad revelada. Por el contrario, enriquecidos en la Tradición, reconoceréis su depósito por derecho y mérito. Pues ella misma es la que fue puesta por Cristo como instrumento primitivo, principal y primario de la doctrina y a ella le fue confiada también la Escritura. Confiada, digo, no sólo en el orden del conocimiento de lo que debe ser admitido como escritura verdaderamente inspirada por Dios, sino también en orden al sentido que sin la clave de su comprensión permanece cerrado e incierto[23]. De donde se sigue que en el depósito *entregado* de algún modo

---

[20] Cf. proemium secundæ partis tractatus de Ecclesia.
[21] Henchir. N. 1642.
[22] De verbo Dei, l. 4, c. 5.
[23] Iren. 4, c. 26, Tertull., Præscript., c. 19-21.

por cierto se contiene también la revelación escrita; y si también la revelación escrita, por lo tanto toda revelación intacta.

En consecuencia, la Tradición es de todos modos la primera regla de fe: por el tiempo, el conocimiento y la comprensión. Por fin preguntaréis: ¿es regla remota o próxima? Pues digo: remota y próxima bajo una y otra consideración.

4. - Y en verdad, incesantemente y perseverando a través del decurso de los siglos hasta nosotros, esta predicación de la Iglesia es recibida de dos modos. Primero, en los anillos intermedios de las edades precedentes, de quienes depende y mediante los cuales siempre se continúa con la predicación de los primeros e inmediatos promulgadores del verbo revelado. Después, de modo absoluto en cuanto tal, en cualquier lapso designado separadamente. Así pues, del primer modo la predicación eclesiástica es tradición bajo la estricta razón de *transmisión doctrinal revelada casi de mano en mano desde los apóstoles*, o tradición que desciende de la fuente repetidamente como por un continuo canal desde siglos, y así considerada no es más que regla *remota* de la fe católica. Entonces es conocida tan sólo por la investigación de los monumentos del pasado, es decir por el estudio de obras que desde la remota antigüedad llevan al conocimiento del significado, la manifestación y la fe que antes había acerca de la doctrina cristiana, vista ya en su conjunto, ya en capítulos individuales. Y si la Tradición se desconoce salvo mediante la investigación y el avance propio de la ciencia teológica hasta el contenido de los preceptos, no posee ni puede poseer naturaleza de regla próxima. Por lo cual hay que llegar a la predicación eclesiástica, considerada no con la mayor amplitud en la coherente sucesión desde la revelación inicial sino absolutamente en la práctica de su tiempo señalada antes. En este caso, por cierto, siempre existe la tradición, en la medida en que transmite lo que explícita o implícitamente recibe de los mayores, pero entonces ya es tradición bajo la precisa formalidad *del magisterio autorizado que expone y explica claramente lo que es necesario creer según la revelación que desciende de los apóstoles*. Y así también es regla de fe próxima e inmediata, que coincide con el magisterio infalible y siempre vivo de la Iglesia Católica, en cuanto es formalmente magisterio.

Pero en verdad, de cualquier modo que se tome la Tradición sea como regla próxima, sea como remota, quisiera que se observara cuidadosamente esto: Que el auténtico órgano de ella no fue instituido por Cristo para conservar y proponer fórmulas inertes y materiales sino el verdadero sentido de la verdad revelada, y por ello la tarea de transmitir, custodiar y exponer infaliblemente el depósito de la fe es inseparable de la tarea de definir, declarar y explicar también infaliblemente lo que en ella se contiene. Ahora bien, si la Tradición no es sólo conservadora sino también explicativa de todo el verbo de Dios, tanto escrito como no escrito, debe reconocerse en ella, sin duda, algún progreso a través del decurso de los siglos: pero un progreso tal que en nada contradiga la inmutabilidad del dogma, que no quite absolutamente nada de la naturaleza del *depósito,* en el cual no es licito mudar, restar ni agregar nada. Y valdrá la pena que expliquemos esto de modo un poco más extenso en la continuación del presente capítulo.

§ 4.

De lo hasta aquí dicho se sigue que la Tradición posee en verdad una cierta evolución durante el decurso del tiempo, pero siempre unida a una absoluta inmutabilidad y consenso en la misma enseñanza y en el mismo sentido: a saber que, para la búsqueda del significado tradicional a que aspire, fueron prescriptas por los Padres reglas especiales y muy diferentes de las que rigen la ciencia histórica.

Por lo tanto, es agradable terminar la exposición del verdadero y genuino concepto de tradición mostrando aquellas cosas que resultan o no de lo hasta aquí dicho. Y no se nos atribuya la libre facultad de divagación para comenzar con afirmaciones no comprobadas. En primer lugar, de ninguna manera se infiere que todas las verdades pertinentes al depósito de la fe debieron existir de un único y mismo modo en la primitiva prédica de los apóstoles, y también de un único y mismo modo en la tradición posterior, durante algún período de tiempo. Pues una cosa es que todo lo referente a la fe y a las costumbres sobre las que se establece la doctrina cristiana hayan sido transmitidas desde el comienzo y siempre por la gracia de la infalibilidad; otra, en verdad, que todas hayan sido presentadas siempre igual explícitamente[24] 24, igual

[24] "En la prédica de la Iglesia podían proponerse algunos temas universales donde implícitamente se contuvieran temas particulares para ser explicados por la Iglesia por el hecho de que, con el progreso del tiempo, habían surgido dudas. Así,

expresamente[25] y con igual claridad[26]. Pues esto nada tiene en común con la indefectibilidad que proviene de la norma de la verdad, como al fin y al cabo es evidente, sino que una presentación tan plena de la doctrina, firme desde el comienzo, apenas sería posible por naturaleza; y por otra parte era menos necesaria, puesto que junto con el depósito de los dogmas, la gracia del Espíritu Santo para explicarlos según las necesidades de cada época, pasaba a los sucesores de los apóstoles por promesa y mandato de Cristo. Recordad considerándolo cuidadosamente, lo que poco antes se explicó en el cuerpo de la exposición sobre la doble tarea de los custodios y doctores de la fe.

Además, si de la infalibilidad de la Tradición no surge que todas y cada una de las verdades pertenecientes objetivamente al depósito de la fe deban en todo tiempo brillar en la luz de la Iglesia hasta la distinta y explicita transparencia de sus caracteres, ni tampoco que no existan lagunas sobre las que no concurra a veces la diversidad de sentidos y de opiniones dentro del seno de la Iglesia, en esto no debe verse nada que se oponga a la infalibilidad antedicha: “En efecto, que algunas verdades de este tipo existen, está demostrado por las definiciones de los Concilios o de los Pontífices que declaraban como verdades de fe doctrinas en las que, antes de la definición, los doctores católicos seguían pareceres diversos sin dispendio de la fe y la comunión, conviniendo además en confesar que las mismas aún no pertenecían a un depósito de la fe suficientemente manifiesto. Se colige también de allí que hasta ahora existen muchas cuestiones teológicas aún no definidas, que sin embargo versan sobre aspectos de la doctrina revelada, de tal modo que de su análisis parezcan resolverse y definirse por el magisterio infalible. De allí que los Padres distingan entre la *substancia de la fe, que es una en todos, y problemas de inteligencia más profunda* (Iren. L. 1, e. 10, n. 23). Es decir *que existen cuestiones predicadas con evidencia en los templos y definidas en las homilías sobre las que es única la opinión de la Iglesia, y otras que deben inquirirse partiendo de la Sagrada Escritura e investigarse con sagaz análisis, ya que no se disciernen claramente, ni se distinguen, ni son evidentes en la predicción eclesiástica* (Origen. *de princip. in praefatione).* En la doctrina de los cristianos se distingue entre la *regla de fe indiscutida y aquello que, salvada la regla de fe, puede ser cuestionado* (Tertul. *Praescript. c. 13).* Una cosa es *lo que pertenece a los fundamentos mismos de la fe, y otra los temas en los que a veces no concuerdan doctísimos defensores del canon católico; dejando a salvo el conjunto de la fe, cada uno sobre un asunto dice algo, mejor y más verdadero que otro* (August. lib. 1 *contra Julían,* c. 6). Debe distinguirse entre *el error a tolerar en problemas no resueltos claramente ni confirmados por la plena autoridad eclesiçastica y el error que no debe soportarse y que intenta conmover el basamento mismo de la Iglesia* (August. *Serm.* 294, n. 4) Deben distinguirse, por último, *algunas partículas de nuestra fe menos esplendorosamente claras y lo que el Señor quiso que nadie en su Iglesia ignorase* (Leo M. *epist.* 30 *ad Pulcheriam*, c. 2)”. Resumiendo: En cualquier tiempo existieron especificaciones posteriores de la doctrina revelada que, contenida más o menos obscuramente en la Tradición desde los apóstoles y no ilustradas hasta ahora por la plena luz del análisis diligente, aún no se habían convertido en regla próxima de la fe o en proposición suficiente del magisterio eclesiástico. Sobre ellas por lo tanto puede a veces no existir una opinión concorde en el seno de la unidad antes de que la controversia sea terminada por la autoridad de la Iglesia[27]. Y en esto, como ya dijimos, no debe verse algo que de algún, modo se oponga a la infalibilidad antedicha.

Pero veamos ahora: son diferentes las cosas que se infieren con absoluta necesidad de la promesa de asistencia divina hasta el fin. Y ante todo por cierto resulta imposible que alguna opinión originada en cualquier hombre o en un maestro privado obtenga jamás el consenso común como en la doctrina de la fe y

---

bastaba la doctrina de la necesidad de la gracia en toda obra buena para que después, contra los semipelagianos se definiese la misma necesidad para el comienzo de la fe. Podían ser incluídos temas completos, cuyos elementos constitutivos debieran ser explicados: Cristo, no sólo Dios sino también hombre; de donde, una, vez surgida la necesidad, podían definirse muchos aspectos de ambas naturalezas. Es la suprema potestad de Pedro como fundamento visible de la Iglesia y centro de unidad; desde allí deben explicarse derechos y deberes en particular”. Franzelin, *de* Trad. Tesis 23.

[25] “Algunas opiniones presentadas podían ser más de uso práctico y de costumbre de las iglesias que elocuente doctrina y urgente exposición; la prédica o definición solemne de éstas sería necesaria con el paso del tiempo. De este modo, existen abundantes ejemplos en la controversia sobre la potestad de otorgar válidamente sacramentos fuera de la Iglesia y en la historia del canon de los libros sagrados”. Id. Ibid.

[26] “Podían contenerse en la predicación apostólica algunos temas enunciados con mayor simplicidad; su declaración más estricta, en directa oposición con un determinado tipo de errores, era exigida por las mismas herejías surgidas después. De allí el modo de hablar definido por los Padres y los Concilios, y las fórmulas eclesiásticas estatuídas como contraseña de la fe”. Id. ibid.

[27] Franzelin, de Tradit., Thes. 23.

prevalezca en la Iglesia bajo el mentido nombre de divina tradición. Sobre este tema tenéis un ejemplo en la opinión de los milenaristas que, introducido primero por Papías a causa de su excesivo simplicidad, y por respeto hacia el hombre que habla conversado con los apóstoles, aceptada y divulgada incluso por algunos de los más ilustres Padres de los siglos segundo y tercero, en seguida tuvo contra sí la concorde opinión de todos, y desde el siglo cuarto en adelante fue relegada entre las fábulas por voto común"[28].

En segundo término, es necesario que, si un punto quedó al comienzo más oscuro en la expresión de algún principio de mayor universalidad o se conservó por el uso práctico más que por la predicación expresa y formal, empiece luego a ser controvertido hasta su origen en la divina tradición, opinando diversamente cada opinante y también coincidiendo entre sí, hasta que al final, aclarada la cuestión, sea llevado a la solidez del pleno consenso. Resulta, digo, que es absolutamente necesario que de este modo la doctrina provenga verdaderamente del genuino y auténtico depósito cuyo custodio es la Iglesia. Y esto, por cierto, a causa de aquella alabada providencia de Dios que impide a la Tradición desviarse del recto sendero, por aquel *certero carisma de la verdad* de que habla Ireneo L. 4, c. 26; a causa del Paráclito, *doctor de la verdad, que no permite que las iglesias entiendan y crean sino lo que recibieron de los Apóstoles, como* dice Tertuliano, Praescrit. c. 28; a causa del Espíritu Santo que mora en la Iglesia para *que no caiga en algún error de, análisis muy erudito*, según afirma Agustín en Ps. 9, n. 12 y otras partes muchísimas veces.

En tercer término resulta que lo que el órgano de la Tradición declara dogma, no sólo es infaliblemente cierto como verdad revelada por Dios, sino inmutablemente presentado a la fe de todos los siglos subsiguientes en el mismo sentido en que fue predicado desde el comienzo. Pues la predicación, como la verdad, está en el sentido, no en las palabras, y es característico de los herejes introducir bajo las palabras y fórmulas de la Tradición católica sentidos diversos de los que encontraron estables y fijos en la Iglesia. Pues también Sabelio mantenía la Trinidad, pero nominalmente, y Arrio confesaba al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo pero como tres hipóstasis de diversa substancia, no como de una sola esencia, suma, indivisible y creadora. Y Nestorio predicaba en Cristo una sola persona Dios y hombre, pero de modo tal que no declaraba al Verbo unido a la carne según la subsistencia. Y Pelagio defendía la gracia divina, pero entendiendo por gracia el libre albedrío que, por cierto, es también en su orden un don gratuito de Dios. Y Berengario concedía la presencia sacramental, pero mística, no real, según una representación simbólica, no según la verdad de la substancia. Y así los restantes tienen en común que, una vez introducido el nuevo significado en, contra del sentido católico, se autosegreguen e *ipso facto* caigan en el error, porque aquel sentido se aparta del que es inmutablemente verdadero. De aquí que en el sentido de la Escritura la *falsa* doctrina se denomine *otra* doctrina: "Te rogué, dice, que permanecieras en Efeso..., para que requirieras a algunos que no enseñasen *diferentemente*"[29]. Y de nuevo: "Me maravillo de que así, tan velozmente, os hayáis pasado a *otro* evangelio, porque no hay otro sino que hay algunos que os turban y quieren pervertir el Evangelio de Cristo"[30]. Pues en cualquier tiempo en que, respecto de un dogma de fe, se diga algo distinto de lo que se decía antes habrá *heterodoxia* por oposición a *ortodoxia*; fácilmente y sin discusión se reconoce toda opinión herética por la sola innovación, en cuanto introduce un sentido diverso del sacralizado en la tradición y en la prédica de aquéllos a quienes dijo Cristo: He aquí que yo estaré con vosotros todos los días. Por lo demás, inútilmente apelarán a las Escrituras. Pues por derecho y mérito Tertuliano observa que las Escrituras no formaron las iglesias sino que fueron dirigidas a iglesias ya formadas, de modo que primordialmente se debe averiguar a quién pertenecen las Escrituras y entre quiénes reside la clave de su interpretación[31]. En vano apelarán de nuevo a una gnosis más esclarecida, a una comprensión superior. Pues también los más antiguos Padres rechazaban este pretexto de los gnósticos, exponiendo la vía regia contra las herejías: la antigua Iglesia que precede a todas las sectas y las vio segregarse. Esas son escuelas *en las que se disputa*, ésta es la única Iglesia por nombre verdadero en la cual se cree en Dios. Quien se subleva bajo cualquier pretexto contra la tradición de la Iglesia, habiendo inventado nuevos sentidos, ése cesa de ser fiel y es vuelto a arrojar desde el tranquilo puerto de la divina verdad al tempestuoso mar de las opiniones humanas[32]. Inútilmente, por fin, objetarán los herejes la duración del tiempo transcurrido desde los orígenes, puesto que quizá les valdría el recurso si para la permanencia de la Tradición con idéntico significado existiese otro fundamento que Cristo y su promesa. Así también, del mismo modo, en todo tiempo vale el mismo argumento, y es alegado contra los innovadores con la misma firmeza siempre tanto por los Padres

[28] Id. Ibid.
[29] I Tim. I, 3.
[30] Gal. I, 7.
[31] Tertull. Præscript., c. 19, 37.
[32] Clem. Alex., 1, 7 Strom. C. 17.

posteriores como por los primeros Padres. "Así decís: el Evangelio fue predicado entre todos los pueblos, creyó el mundo, fue creada la Iglesia, creció, fructificó, pero erró después por
la torpeza de los ignorantes, y pereció; en nosotros solos y en éstos que nos siguen permanece la sacra Iglesia en la tierra. La verdad evangélica y la autoridad inviolable de los profetas y de los santos Padres derriba esta vanidad sacrílega. De allí que a su santa Iglesia prometió el Señor en su Evangelio: *"He aquí que* yo *estaré* cdn *vosotros hada la consumación del* siglo... En consecuencia es falso lo que tú crees y construyes en cuanto al cuerpo de Cristo"[33].

En cuarto lugar, cuando se trata de aquellos preceptos que concentran la religión cristiana, propuestos por ello con firmeza como dogmas por la Iglesia desde el comienzo, formal y explícitamente, no puede dar mucho trabajo la demostración teológica por el argumento de la tradición. Pero Agustín os daba cuatro reglas que simplifican al máximo todo el asunto. La primera consiste en que, sin excepción, no habrá necesidad de discutir individualmente los testimonios de los Padres cuando la tradición conste por actos públicos, auténticos y universales, como ocurre en materia de pecado original con el bautismo de los infantes para la remisión de los pecados, como así también con sus exorcismos conforme al ritual de la Iglesia[34]. La segunda regla es que si el asunto debe decidirse por testimonios especiales, por derecho y mérito se podrá estar sostenido por el testimonio único de la Iglesia occidental. Esto se justifica no sólo por un privilegio especial de esta Iglesia, debido a la sede apostólica ínsita en su seno y con la cual está más unida por vecindad, sino también y en especial, porque en la fe de los latinos ya brilla suficientemente la de los orientales; es que los latinos son enteramente cristianos y en ambas partes de la tierra existe una sola fe y tradición[35]. Tercera regla y muy afín con la precedente: ya se quiera aportar autoridades de los latinos, ya de los griegos, no es necesario citar muchos autores sino que basta uno u otro doctor distinguido por su fama o autoridad para que en él se advierta la opinión de los otros a causa de la unanimidad de la Iglesia guiada por un solo espíritu y tradición. Y esto es lo que también señaló el Lirinense en el segundo Commonitorio n. 30, donde, después de enumerar a aquellos diez Padres cuyos testimonios fueron leídos en el Concilio de Éfeso, prosigue: "En consecuencia, éstos son todos los maestros, consejeros, testigos y jueces presentados en Éfeso en el sacro número del decálogo; aquel bienaventurado sínodo, sosteniendo la doctrina, siguiendo el consejo, confiando en el testimonio obediente al juicio de éstos, sin tedio ni presunción pero con la gracia, se pronunció sobre las reglas de la fe. Aunque hubiese podido ser presentado un número muy superior de antecedentes, no fue sin embargo necesario, porque no convenía ocupar el período de labor con multitud de testigos, y nadie dudaba de que aquellos diez pensaran de modo diferente de todos los restantes colegas suyos"[36]. Por último se da como cuarta regla que el sentir

---

33 Lanfrancus, de corp. Et sang. Domini, c. 23.

34 August. L. I *c. Juliano,* n. 14; L. 6, n. 11 y a menudo en otros lugares. "San Agustín ha demostrado en todos los pasajes que hemos citado, que esta práctica de la Iglesia era suficiente para establecer el pecado original. Ataca personalmente a Juliano por este lado. Por ser hijo de un hombre santo, elevado luego al episcopado, es de creer que había recibido desde la infancia todos los sacramentos ordinarios. Con este supuesto le dice S. Agustín: *Habéis sido bautizado siendo niño, habéis sido exorcizado, se ha expulsado de vos el demonio por el soplo. ¡Mal hijo! Queréis quitar a vuestra madre lo que vos mismo habéis recibido de ella y los sacramentos por los cuales ella os ha dado a luz*... De esta suerte la Tradición estaba fundada en actos indiscutibles, incluso antes de que se estuviera obligado a entrar en la discusión de los pasajes particulares, y así esa discusión no era del todo necesaria". Bossuet, *Defensa de la tradición,* L. 8, c. 2.

35 August. L. 1 *c. Juliano,* n. 13-14; L. 6, n. 22, etc. "El segundo principio de S. Agustín: Cuando por abundancia de derecho se quiera entrar en esta discusión particular, hay motivo para contentarse con el testimonio de la Iglesia de occidente. Pues sin presuponer todavía en esta iglesia ninguna prerrogativa que la haga más creíble, le bastaba a S. Agustín que fuera cierto *que los Orientales eran cristianos, que no hubiera más que una fe en toda la tierra, y que esta fe era la fe cristiana*. De donde concluía este Padre *que esta parte del mundo debía bastar a Juliano* para convencerlo: no porque fuera necesario despreciar a los griegos, sino porque no podía suponerse que tuviesen una fe diferente de la de los latinos sin destruir a la Iglesia dividiéndola. Sin embargo S. Agustín insinuaba la ventaja manifiesta de la iglesia latina... Era el honor de Occidente tener a su cabeza y en su recinto a la primera sede del mundo. San Agustín no dejaba de hacer valer en esa ocasión esa primacía, cuando, al citar después de todos los Padres al Papa S. Inocencio, destacaba *que si era el último en edad era el primero por su sitio, posterior tempore, prior loco*. El primero por consiguiente en autoridad. Por eso, a continuación, recapitulando lo que había dicho, lo pone a la cabeza de todos los Padres que había citado; a la cabeza, digo, de S. Cipriano, de S. Basilio, de S. Gregorio de Nacianzo, de S. Hilario y de S. Ambrosio, sin nombrar a los otros que estaban comprendidos en éstos... Es pues el segundo principio de S. Agustín, que la autoridad de Occidente era más que suficiente para autorizar un dogma de fe". Bossuet, ubi supra, c. 3.

36 August. L. I *c. Juliano,* n. 15-16. "El tercer principio; en lo que hace a los Orientales, que S. Agustín no estimaba menos que a los Latinos es que para conocer sus sentimientos no era necesario citar muchos autores. Se contenta en primer lugar con S. Gregorio de Nacianzo, *cuyos discursos,* dice, *célebres en todas partes por la gran gracia que en ellos se advierte,*

unánime de la Iglesia presente es prueba idónea del sentir de la antigüedad, dado que, conociéndose lo que ahora se sostiene en la Iglesia, es impío pensar que fuese otra la fe en los siglos pretéritos[37].

Esta última regla de Agustín es la que más hace a nuestro asunto, por cuanto afirma que la opinión de la Iglesia contemporánea acerca de los preceptos de nuestra religión es signo certísimo del criterio, de ningún modo diverso, que sobre lo mismo tuvo la antigüedad. De allí que sea agradable detenerse en este punto como en la última consecuencia de las premisas sobre la infalibilidad. Y si prescindiéramos de aquellas ulteriores! especificaciones de la fe, salvo las que con el correr del tiempo -como se mostró antes- se transformaron en preceptos clarificados (puesto que esta consideración nos apartaría más del objeto de nuestra voluntad) y en cambio hablamos tan sólo de aquéllas que constituyen la suma de la religión cristiana, pertenecientes a los mismos fundamentos de la doctrina revelada y que el Señor quiso que nadie ignorara en su Iglesia -como decían los Padres citados supra-, al instante se hará patente la verdad de la conclusión. Estas especificaciones fueron presentadas como dogmas, explícitamente desde los primeros comienzos en la tradición y magisterio de la Iglesia, y en cuanto tales necesariamente permanecen transmitidas y creídas siempre en el mismo sentido. En consecuencia, es necesario que se mantenga hasta ahora ese sentido conservado firmemente desde el principio, y por eso de ningún modo puede ser que los Padres ortodoxos, que como tales siempre poseyeron autoridad en la Iglesia, jamás pensaran sobre el mismo asunto sino lo que hoy creemos, enseñamos y encomendamos a la posteridad como depósito invariable.

Pero ahora se presentan los neocríticos alegando que nada prevalece frente al hecho positivo. Pues se encuentran muchos Padres antiguos que en la práctica pensaron de otro modo que nosotros respecto de dogmas de la religión, incluso primordiales, como la Trinidad, la Encarnación, el pecado original, la gracia, y otros semejantes. En efecto, dicen, los prenicenos presentaron la procesión del Hijo y del Espíritu Santo con características que exhiben ideas falsísimas francamente diferentes de las nuestras, por ejemplo triteísmo, desigualdad de las personas, e incluso una deidad corpórea. Igualmente los antiguos, hasta Cirilo de Alejandríaa inclusive, no pensaron más correctamente sobre la Encarnación que posteriormente Eutico, y sólo después de largas disputas vemos delineado el dogma antes informe de la unión hipostática. También la mayoría, antes de Agustín, son verdaderos pelagianos, o sin duda semipelagianos. Crisóstomo y los restantes griegos nada saben sobre el pecado original, etc., etc. Así opinan ahora nuestros críticos, que sin embargo nada nuevo aportan sino que marchan sobre los pasos de los socinianos y de los calvinistas, recogiendo con fácil erudición en Petavio o Bossuet, en sus obras polémicas contra Jurieu y Ricardo Simon, las citas patrísticas que éstos utilizaban[38] 3 8. Por lo demás, dondequiera hayan adquirido su erudición, al menos es indudable que

---

han sido traducidos al latín. Y un poco después: *¿Creéis,* dice, *que la autoridad de los obispos orientales es pequeña en este solo doctor? Pero si es una personalidad tan grande que no hubiera hablado como lo hizo, si no hubiera sacado lo que decía de los principios comunes de la fe que todo el mundo conocía, y que no se hubiera tenido por él la estima y la veneración que se le ha prestado, si no se hubiera reconocido que no había dicho nada que no proviniese de la verdad que nadie podía ignorar.* He aquí cómo, lejos de dividir a los autores eclesiásticos, S. Agustín hacía ver que no pudiendo ser contrarios en una misma fe, un solo doctor, eminente por su reputación y por su doctrina, bastaba para manifestar el modo de pensar de todos los otros". Bossuet, ibid. c. 4.

[37] August. L. I c. *Juliano,* n . 19-34. "Para juzgar el modo de pensar de la antigüedad, el cuarto y último principio de S. Agustín es que en el modo de pensar unánime de toda la Iglesia presente está su prueba. De modo que conociendo lo que se cree en la actualidad, no se puede pensar que se haya podido pensar de otra forma en los siglos pasados. Por ello S. Agustín, después de haberle hecho a Juliano la pregunta que acaba de verse sobre S. Gregorio de Nacianzo y S. Basilio: *¿Queréis más aún,* dice, *no os basta?* agrega: *Pero decid que no bastan;* llevad vuestra temeridad hasta allí, *tenemos catorce obispos de Oriente, Eulogio, Juan Amoniano*, y los otros que habían integrado el Concilio de Dióspolis en Palestina, todos los cuales hubieran condenado a Pelagio, si él no se hubiera retractado de su doctrina, que por consiguiente lo habían condenado y sostenían la fe de todo el resto de la Iglesia, y que servían de testigos no sólo de la fe del Oriente, sino también de la de todos los siglos pasados". Ibid. c. 5.

[38] "Los modos con que hemos visto que los antiguos han expresado la generación del Hijo de Dios, y su desigualdad con el Padre, dan ideas muy falsas y muy diferentes de las nuestras... Cada cual sabe cuán informe permaneció este misterio (de la Trinidad) hasta el primer concilio de Nicea... Los antiguos doctores, y sobre todo los del siglo tercero, e incluso los del cuarto, han confundido al Hijo y al Espíritu Santo; nos hicieron un Dios convertido en carne, según la herejía que se ha atribuido a Eutico, y sólo por la vía de largas disputas (contestaciones) esta verdad (de la Encarnación) llegó por fin a la perfección... La gracia, que hoy se considera como uno de los artículos más importantes de la religión cristiana, era enteramente informe hasta los tiempos de S. Agustín. Antes de esa época, unos eran Estoicos y Maniqueos, otros eran pelagianos puros; los más ortodoxos han sido semipelagianos". Así *Jurieu* en *Bossuet.* Primera advertencia sobre las cartas de Monsieur Jurieu.

entre ellos el método de interpretación es protestante, y por cierto que también, trabajando éste con idéntico defecto conduce a las mismas conclusiones. Además, antes de dilucidar qué y cuál es este defecto, conviene considerar lo que da pie a las ya divulgadas opiniones por las cuales a los antiguos Padres de la Iglesia se les reprocha heterodoxia a fin de que, establecido correctamente el estado de la causa, la misma pueda tener la solución de un justo juicio. A esto tenderá en consecuencia el próximo capítulo.

Capítulo Segundo

SOBRE LA CAUSA DELAS APARENTES CONTRADICCIONES EN LOS TESTIMONIOS DE LA TRADICIÓN

Nos inclinamos más hacia lo opinable
que hacia la verdad. Pues ésta es austera y grave.
(Clem. Alex, 1,7 Strom. c.18)

La doctrina de la tradición, aunque sea siempre la misma, no está por eso siempre explicada, limada y pulida del mismo modo, sino que con el decurso del tiempo, en especial con ocasión de opiniones subversivas, adquiere más evidencia, más luz, más precisión. Hablando en general, son tres los estados que deben distinguirse en relación con cada uno de los dogmas: el estado de fe simple, el estado de explicación perfecta, y el estado intermedio, cuando comenzaba el tránsito desde la fe simple hacia la especulación teológica, y a causa de la múltiple dificultad de los comienzos las exposiciones eran todavía menos claras y a veces ambiguos los modos de expresión. Como quiera que sea éstos no soportan ahora su reducción al sentido ortodoxo, aunque sin duda la necesitan si se tratara la cuestión de los principios más convenientes con que debe regirse la exégesis patrística.

§ 1.

Dice Sto. Tomás en el prólogo de su opúsculo *Contra los errores de los Griegos:* "Los errores surgidos en relación con la fe dieron ocasión a los santos doctores de la Iglesia para que trasmitieran los asuntos de fe con mayor circunspección a fin de eliminar los equívocos, así es evidente que los santos doctores que existieron antes del error de Arrio no se manifestaron tan claramente sobre la unidad de la esencia divina como los posteriores; y lo mismo acontece respecto de otros errores lo que no sólo es evidente en diversos doctores, sino en Agustín el único egregio entre los mismos. Pues en los libros que editó con posterioridad a la herejía de los pelagianos, habló de la potestad del libre arbitrio con más cautela que en los libros anteriores a dicha herejía, en los que defendiendo la libertad del juicio contra los maniqueos manifestó algunas cosas de las que se aprovecharon los pelagianos para defensa de su error, en cuanto adversarios de la gracia divina.

Y por eso no es de extrañar que los modernos doctores de la fe, después de surgidos diversos errores hablen más cautelosamente y casi con mayor pulimento acerca de la doctrina de la fe a fin de evitar toda herejía. De donde si en las expresiones de los antiguos doctores se encuentran algunas no emitidas con tanta cautela como la observada por los modernos, no deben ser despreciadas ni rechazadas, ni tampoco conviene desarrollarlas sino exponerlas con reverencia". Así en el lugar citado el doctor angélico que había tomado esta doctrina, como acostumbra, del mismo Agustín: "Afirmamos, dice, *de dono persev.* n. 53, que cada una de las herejías introdujeron cuestiones peculiares de la Iglesia contra las cuales se defendió con la Escritura Divina con mayor diligencia que si no la obligase ninguna necesidad semejante". Y en otro lugar señala el mismo Agustín que no es razonable buscar un modo de expresión tan riguroso en los Padres que escribieron antes de surgir las herejías como en aquellos que vinieron después; ya porque no alertados hasta entonces por ningún problema, y considerando que en la Iglesia Católica se discierne con buen sentido, hablaban más confiadamente[39]; ya porque habiendo tocado, más sucintamente y de paso materias aún no disputadas, se detenían más en aquellas que discutían frente a los enemigos de la Iglesia, y además en exhortaciones a cada una de las virtudes con las cuales se sirve a Dios para obtener la verdadera felicidad[40]. Y ésta es también la respuesta común, no sólo de los teólogos sino también de Atanasio, Jerónimo, Vicente de Lerins y otros. Esta es la regla en teología, y la solución de las dificultades relativas a la tradición, cuya doctrina es en verdad siempre la misma, pero no siempre del mismo modo clara y expresa. Pues con el tiempo, como dice Lerins, adquiere *evidencia, luz, distinción* o precisión, y esto principalmente en ocasión de herejías que se alzan de nuevo. Pues son las mismas herejías las que crean la mayor necesidad de profundizar los dogmas, de desentrañar los conceptos en los que se fundan, de presentar circunstanciadamente las características que en ellos deben discernirse, de distinguir los modos de inteligir y de significar de las cosas mismas inteligidas y significadas,

---

39 August., L. I, c. Julian, n. 22.
40 Id. De prædest. SS, n. 27.

también de crear vocablos idóneos con los que se expresen de modo adecuado las cosas más elevadas, por último, en una palabra, de perfeccionar todo lo que pertenece a la explicación teológica y no puede obtenerse sino por una laboriosísima y muy docta inquisición[41].

Es evidente pues que una cosa es aquella sencilla noción de los dogmas que se conserva también. por la fe sencilla, y otra la noción desentrañada, pulida, limada que busca el teólogo para la inteligencia de la fe.

Es evidente también que en la especulación teológica siempre hay algo que dificulta y algo que proporciona la solución de la dificultad. Por ello debió ocurrir que antes del laborioso estudio que las herejías particulares provocaron e hicieron necesario en cada materia, los tratadistas católicos incurrieran en ciertas ambigüedades que no se encuentran más entre los posteriores[42]. Así por ejemplo el Hijo de Dios es Dios no de modo diferente al Padre y los testimonios de esta fe perpetua están diseminados en todo tiempo. Pero cuando se llega a considerar lo que Dios es a partir de Dios, Dios procedente del Padre, Dios nacido del Dios generante, a menudo se confunde la expresión. Antes que el concepto de los orígenes divinos haya sido depurado por la doble vía del alejamiento y la distinción, *y aclarado en la noción diferenciada de relaciones subsistentes,* toda explicación del misterio será trunca e imperfecta. Sobre lo no creado ni engendrado *parecerán* expresarse como si esta falta de nacimiento contuviera una mayor perfección; sobre la generación divina como si tuviese unido el poder que por cierto importa entre nosotros todo acto de generación; acerca de Dios nacido como si el nacido dependiese de su principio, como entre las creaturas el originado depende de su originante. Y esta imperfección en el modo de exponer y de expresarse no se borra completamente sino cuando la necesidad de responder a los molestísimos cuestionamientos de los herejes conduce la mente hacia expresiones más precisas[43].

La mismo será también evidente en el dogma de la encarnación. Uno y el mismo es hijo de Dios e hijo del hombre, hijo de Dios desde la eternidad, hijo del hombre en el tiempo, quien permaneciendo lo que era, comenzó a ser lo que no era. Esta es la fe pura y simple. Pero cuando se considera de qué modo, por la unión sobre todo física y sustancial, llega la humanidad a aquello que preexistía y estaba en la forma de Dios, no se desarrolla fácilmente una exposición, toda la cual depende de los conceptos desentrañados y limados de unión en la naturaleza, unión en la persona, y de las diferencias formales de ambos. Por lo cual, en aquel estado inicial de la ciencia teológica anterior a las herejías categóricas sobre la unión hipostática, sobre todo en atención a la dificultad de expresar temas acerca de los que no existía aún una terminología válida y fija, no podían dejar de ocurrir algunas expresiones que para los educados luego en la ciencia y las soluciones de los doctores subsiguientes, parecerán ambiguas y específicamente inconciliables con la fe en la indisoluble unión de humanidad y divinidad en el único supuesto del Verbo[44].

---

41 Observad por lo tanto la diferencia entre esta afirmación y la posición de quienes afirman que las herejías *iniciaron* el progreso; que los montanistas dieron origen al ascetismo, los gnósticos a la ciencia teológica, los sabelianos a la concepción católica de la Trinidad, etc. Por cierto esto parece blasfemia. Así que en las herejías no admitirás nada más que una causa *ocasional*. Como la herejía arriana dio lugar a la definitiva consagración del vocablo *consustancial*, con el cual se corta toda posibilidad a una inteligencia perversa, y con tanta claridad y simplicidad se expresa la distinción de las personas en la unidad de la esencia. Como la herejía nestoriana introdujo la necesidad de pulir los conceptos de naturaleza, persona, subsistencia y de asignar a cada uno su denominación. Como los protestantes nos obligaron a refutar sus negaciones con una mayor educación bíblica; los racionalistas a poner más en claro los argumentos de la revelación, y así el resto. "Muchas cosas pertenecientes a la fe católica, dice Agustín, *De Civitate Dei*, 1, 16, c. 2, no sólo son consideradas con mayor diligencia, sino inteligidas más claramente y predicadas con más insistencia mientras son discutidas por la ingniosa inquietud de los herejes para poder defenderse de ellos; *y promovida una cuestión, por el adversario existe la ocasión de aprender*".

42 ¿Pues por ventura se trató perfectamente sobre la Trinidad, antes que despotricaran los arrianos? ¿Por ventura se trató perfectamente sobre la penitencia, antes que aparecieran los novacianos? Así no se trató perfectamente sobre el bautismo antes que realizaran objeciones los rebautizadores ubicados en la puerta... a fin de que aquellos que sabían tratar y refutar estas cosas, no perecieran, pusilánimes, al ser conmovidos por los cuestionamientos de los impíos sino que con sus pláticas y discusiones 'hicieran públicas las oscuridades de la Ley". Agustín, *Enarrationes in Ps.* 54, n. 22.

43 Entre las muchas cosas que los arrianos suelen sostener contra la fe católica, creen proponer esta maquinación, ingeniosísima según ellos, cuando afirman: lo que se dice o intelige sobre Dios, se dice según la sustancia y no según los accidentes. Pero es diferente no tener nacimiento y haber nacido. En consecuencia es diversa la sustancia del Padre y del Hijo.- Agustín 1.5 *de Trin. c. 3* y a menudo en otros lugares.

44 Cfr. Petavium, de Incam. lib. 3, c. 2. Item Cyrillum Alex., epist. 39 iad Ioanem Antiochenum (Migne, Patr. gr. Tom. 77, col. 174).

De nuevo veréis lo mismo en cuanto al dogma del pecado original. Sin duda y con verdad es llamado pecado pero pecado sui generis lo que no se expresa de modo unívoco con el pecado conocidísimo por todos… Pecado digo, de la naturaleza, no de la persona; pecado voluntario no por voluntad propia, sino por la voluntad de la única cabeza del género humano; pecado que desde el pariente primigenio pasa a los posteriores, pero en cuanto mácula, no en cuanto acto, pecado por último que en cierto modo es llamado ajeno, y en cierto modo nuestro: ajeno por la propiedad de la acción, nuestro por el contagio de la estirpe. Por lo cual el infante recién nacido en un sentido es inocente, y en otro pecador; por lo cual aquel gran pecado de Adán hasta cierto punto pasa a la posteridad, y hasta cierto punto no pasa; por lo cual, por último, si antes de surgir la herejía de los pelagianos existen pasajes patrísticos en los cuales destella la verdad del pecado original, también habrá otros donde parecerá que la doctrina se confunde y de alguna manera se oscurece[45].

Ni hay que expresarse de modo diferente sobre el dogma de la gracia, pues si la gracia precede absolutamente al mérito de la buena voluntad, hasta el presente sin embargo la buena voluntad del hombre precede a muchos dones de Dios, y sobre todo al don por el cual resultamos y somos justos: a saber, el hombre mismo al asentir y cooperar libremente con la gracia suscitante debe decidirse a su propia justificación. Y por eso en las sagradas letras no sólo se dice: *Vuélvenos, Señor, hacia ti y nos convertiremos, sino también: Vo1veos hacia mí, y yo me volveré hacia, vosotros*. Y por esto, cuando en los escritos de los santos Padres encuentres testimonios de que los infantes carecen de pecado, así encontrarás también otros donde se dice que Dios otorga la gracia a los que encuentra dignos, o a los preparados para recibirla. Sin duda es cierto de alguna manera, aunque sea verdad que por obra de su propia gracia resultan dignos quienes son encontrados dignos. Y esto último no se calla absolutamente en la doctrina de aquellos mismos antiguos, aun que no sea expuesta con aquella claridad y precisión con que después examinando la cuestión decía Agustín que todo debe atribuirse a Dios: “Quien no sólo prepara la buena voluntad del hombre que debe ser ayudada, sino también ayuda a la preparada. En efecto, la buena voluntad del hombre precede a muchos dones de Dios, pero no a todos; pero también ella misma está en aquellos a los que ella no precede. Pues ambas cosas se leen en las sagradas profericiones, no sólo: *su misericordia me precederá,* sino también: su *misericordia me seguirá*. Precede al que no quiere para que quiera; sigue al que quiere, para que no quiera en vano. ¿Por qué pues somos exhortados a orar por nuestros enemigos, a fin de que vivan píamente aunque no lo quieran, sino para que Dios en ellos también produzca el querer? Igualmente ¿por qué somos exhortados a pedir para que recibamos, sino para que ocurra lo que queremos por el cual se produce el hecho de que queríamos? Oramos pues por nuestros enemigos para que los preceda la misericordia de Dios, así como también nos precede a nosotros; pero oramos por nosotros para que su misericordia nos siga”[46]. Y así también en otras cosas.

En consecuencia a partir de la imperfección de las explicaciones o de la ambigüedad de algunas aserciones no es lícito concluir que los Padres más antiguos tuvieran en cuanto a los dogmas de nuestra religión otro sentir u otro parecer que los posteriores. Pues la solución es absolutamente diferente: O que aún no habían avanzado tanto en penetración e íntima inteligencia de la verdad revelada, como aquellos que escribieron en temas particulares después de surgir las herejías; o que aplicados a refutar un error, no estaban preocupados por el error opuesto, (pues en cualquier dogma se avanza entre escollos opuestos, y parece que fácilmente tropieza con uno, quien consume toda su preocupación en evitar el otro); o por último, porque a veces utilizaban locuciones de por sí ambiguas sin aclaraciones agregadas, no dudando de que ellas serían inteligidas y recibidas por sus oyentes en sentido católico. En fin ahora debe demostrarse con mayor exactitud que esta solución no sólo es verosímil y probable, sino además la única verdadera y debe sostenerse con firmeza.

§ 2.

Para que avancemos con algún orden, ante todo conviene considerar aquellos tres estados de la doctrina referidos en la tesis, según los cuales los testimonios y los desvelos de los Padres pueden cómodamente reducirse a tres categorías semejantes.

---

[45] Conf. August. 1. 1 c. Julian, 22, seq. Et. 16, n. 24-18.
[46] August., Enchirid., c. 32.

1. - Primero está el que podemos denominar estado de la fe sencilla. A éste lo relatan ante todo las epístolas o confesiones de los más antiguos obispos y mártires, en aquella áurea edad, en la cual poseyendo todavía las primicias del Espíritu, y como odres nuevos, lleno de aquel vino nuevo que se derramó en Pentecostés, aún no tenían aquella laboriosísima ocupación que dio Dios a los hijos de los hombres para que en ella se ocupen, a saber la de disputar y dialectizar; sino que del tesoro de su corazón proferían la ingenua doctrina que habían recibido de los apóstoles. Sin duda Ignacio dirigiéndose al martirio testimoniaba espléndidamente la fe sencilla sobre la Trinidad cuando ad Magnesios c. 13, escribía: "Esforzaos pues por confirmaros en las doctrinas del Señor y los apóstoles, a fin de que todo lo que hacéis os ocurra felizmente por la fe y la caridad en el Hijo, el Padre y el Espíritu. .. Permaneced sujetos al obispo y a vosotros mutuamente, como Jesucristo al Padre según la carne, y los apóstoles a Cristo, al Padre y al Espíritu"[47]. Al igual la sencilla fe sobre la encarnación, el muy santo mártir, epist. a los efesios, c. 7". Hay un solo médico, carnal y también espiritual, engendrado y no engendrado, Dios existente en el hombre, en la muerte vida verdadera, nacido de María y de Dios, primero pasible luego impasible, Jesucristo nuestro Señor"[48]. Y a Policarpo, c. 3: "Aguarda a aquel que está por encima del tiempo, al intemporal; invisible, por nosotros visible; impalpable, impasible, por nosotros pasible, quien de todos modos sufrió por nosotros"[49]. Aquella última súplica del mismo Ignacio en la ya encendida hoguera expresaba la fe sencilla sobre ambos misterios: "Señor Dios omnipotente, Padre del dilecto y bendito Hijo tuyo Jesucristo, por quien alcanzamos conocimiento de ti... te bendigo, porque a mí en este día y esta hora te has dignado hacerme tomar parte en el número de tus mártires, en el cáliz de tu Cristo... Por lo cual te alabo por todo, te bendigo y glorifica con el eterno y celeste Jesucristo, amado Hijo tuyo, junto con quien para ti y el Espíritu Santo sea la gloria ahora y en los siglos futuros. Amen»[50]. Y aquella confesión del beato Epipodio que mientras los dientes se mezclaban con la sangre, profería: "Confieso que Cristo existe junto al Padre y al Espíritu Santo, y es digno que a él revierta mi alma, quien es para mi creador y también redentor. Ni interesa dónde la debilidad corpórea al final se disolverá con tal que el alma transportada a los cielos sea devuelta a su autor"[51].

Aquí también aguardan pasajes de los antiguos, donde absolutamente y sin desarrollo se encuentra enunciado, cuál seria la predicación de la Iglesia, o cuál la regla de fe a mantener. Como es aquel de Ireneo, 1. 1, c. 10. "La Iglesia diseminada por el orbe universal hasta los confines de la tierra, recibió no sólo de los apóstoles sino también de sus discípulos aquella fe en un solo Dios, Padre omnipotente que hizo el cielo y la tierra, y el mar, y todas las cosas que en ellos están; en el solo Jesucristo, Hijo de Dios, encarnado por nuestra salvación; y en el Espíritu Santo que por medio de los profetas predicó las economías de Dios, y el advenimiento, y aquella estirpe que nació de la Virgen, y la pasión..., y la carne toda del género humano que debe resucitar, a fin de que toda rodilla de los seres celestes, terrenos e infernales se curve, según el beneplácito del invisible Padre ante Jesucristo Señor nuestro, Dios, Salvador *v* Rey". Como también aquel pasaje de Gregorio el Taumaturgo, en la *Exposición de la Fe,* que dejó a su iglesia al morir, y el Niceno atestigua que se leía escrito por él mismo: "Un solo Dios Padre del Verbo viviente, de la sapiencia subsistente..., perfecto progenitor del perfecto, Padre del Hijo unigénito, único nacido del único, Verbo consumante, sabiduría que todo lo comprende, y poder por el cual puede existir toda criatura: Verdadero Hijo del verdadero, e invisible nacido del invisible, e incorruptible del incorruptible, e inmortal del inmortal, y sempiterno del sempiterno. Un solo Espíritu Santo, que de Dios posee la sustancia, causa perfecta de los vivientes, santidad garantizadora de la Perfecta Trinidad, no está escindida en absoluto por la majestad, la eternidad y el poder, ni alienada. En consecuencia nada se hace en la Trinidad en cuanto dependiente o agregado... Ni jamás el Hijo faltó al Padre, ni al Hijo el Espíritu Santo, sino que siempre la misma Trinidad es incambiable e inmutable"[52].

En idéntica categoría consideraréis también aquellos testimonios en los que, antes de surgir las herejías, los Padres afirman el dogma aún no impugnado por ninguna negación, fuera de todo ardor de disputa, y necesidad de controversia, no especulando, ni glosando, ni argumentando, ni asumiendo el patrocinio de alguna causa, sino sólo discurriendo por la mera abundancia de un corazón fiel, a fin de que sea evidente que no son tanto ellos los que hablan, cuanto el innato espíritu de la fe y la tradición quien habla en ellos. De este modo Agustín proporciona testimonios sobre el dogma del pecado original, 1, 1, c. Iulianum, n. 5-20. Estos

---

47 Migne, Patr. Gras. Tom. 5, col. 671 seq.
48 Migne, P. G., Tom. 5, col. 651.
49 Ibid, col . 722.
50 Epístola circularis Ecclesiae Smyrnensis de martyrio Policarpi, ibid.
51 Ibid., col. 1454.
52 Migne, P. C. Tom. 10, col, 983, seq. Cfr. col, 965.- Ved también Basilio, de Spiritu Sancto, c. 29.

posteriormente, n. 32-33, retomados sucintamente a partir de ese pasaje, te servirá de modelo: «Dice San Ireneo que la antigua herida de la serpiente se cura por la fe y la cruz de Cristo, y que los primeros hombres fuimos como atados con nudos al pecado. San Cipriano afirma que el niño se pierde a menos que fuere bautizado, aunque no se le perdone a él los pecados propios sino los ajenos. Dice San Reticio que no sólo son viejos, sino congénitos los pecados del hombre viejo del cual nos desnudamos por el baño de la regeneración, San Olimpio dice que la culpa fue propagada desde el primer hombre al vástago, a fin de que el pecado naciera con el hombre. Dice San Hilario que toda carne nace del pecado, salvo la de aquel que, sin pecado, se presenta con la apariencia de la carne del pecado. Dice que ha nacido bajo la causa y la ley del pecado aquel cuya expresión es: *yo fui concebido en las iniquidades*. San Ambrosio afirma que aquellos párvulos que se bautizaren en los principios de su naturaleza son reformados a partir de su maldad. Dice que en Adán todos morimos porque por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y su culpa es la muerte de todos. Dice que con su herida hubiera muerto todo el género humano, a menos que aquel Samaritano al descender no hubiera curado sus acerbas heridas. Afirma que existió Adán, y en él existieron todos; que pereció Adán, y en él perecieron todos. Dice que nosotros somos manchados por el contagio antes de nacer, y que la concepción humana no está privada de iniquidad, pues somos concebidos, afirma, en el pecado de los padres, y en sus delitos nacemos ... Te dice San Inocencio que por el baño de la regeneración se purga todo vicio pretérito, lo que ocurrió por medio de aquél que muriendo por libre decisión se sumergió en las profundidades. San Gregorio (Nacianceno) dice que mejor hubiera sido no salir del árbol de la vida con amarguísimo degusto del pecado, pero que debemos enmendarnos después de la calda ... Dice que por la regeneración del agua y del espíritu se purgan las manchas del primer nacimiento, a causa de las que somos concebidos en la iniquidad. Afirma San Basilio que nosotros contrajimos la enfermedad del pecado porque Eva no quiso ayunar del árbol prohibido ... Por último el santo obispo Juan (Crisóstomo) dice ..., también dice él mismo que Adán cometió aquel gran pecado para que todo el género humano se condenara en conjunto. Afirma que en la muerte de Lázaro lloró Cristo, porque su condición mortal arrancada de las cosas perennes amó profundamente a las inferiores. Dice que Cristo nos habría encontrado comprometidos por aquella obligación nuestra que suscribió Adán y por nuestras propias deudas posteriores. Dice que Adán es denominado forma del futuro, porque así como él fue convertido para sus descendientes en la causa de la muerte, introducida por el alimento aunque no hubiera comido del árbol, así también Cristo para los que de Él nacen, aunque nada justo hiciesen, se convirtió en proveedor del derecho que a todos condonó por medio de la cruz. Afirma que no parece tener mucha lógica que uno se condene por otro, y sin embargo ocurrió a causa de Adán; por lo que uno más se persuade que debe creerse lo que se evidencia más adecuado y razonable, que uno sea salvado por otro, lo que se efectúa en Cristo, etc.” Por cierto que los más antiguos Padres dijeron estas cosas sobre el pecado original con la sola guía de aquella juvenil tradición que fluía con su sencillez todavía originaria.

Pero también elegirás ejemplos ilustres de testimonios de igual género en aquellos escritos que dejó Agustín sobre la gracia divina en sus primeras obras antes de toda inquisición teológica. Como aquel de las Confesiones, 1.10, c. 29, 31, 87: “Oh amor, que arderás siempre y nunca te extinguirás, caridad, Dios mío, enciéndeme. Ordenas continencia. Otorga lo que ordenas, y ordena lo que quieres ... Escucho la voz de mi Dios que ordena: que no se abrumen vuestros corazones en la crápula y la ebriedad. Pero recuerda, Señor, que somos polvo, e hiciste de polvo al hombre, y había muerto y fue creado. Fortaléceme para que pueda. Otorga lo que ordenas, y ordena lo que quieres ... Somos tentados por esas tentaciones (de las alabanzas humanas) todos los días, Señor; sin cesar somos tentados. La lengua humana es nuestro horno cotidiano. Y nos ordenas continencia también en este asunto. Conceded lo que ordenas y ordena lo que quieres. “De igual modo aquel ejemplo del 1.2 de Ordine, n. 52 donde dice dirigiéndose a Mónica, su madre: “Oremos en consecuencia no para que nos vengan riquezas, sino para que nos venga lo que nos haga buenos y santos. Agregamos que ésta debe ser para ti, madre, la principal preocupación, a saber que estos deseos se realicen del modo más devoto, con cuyas preces creo sin dudar y afirmo que Dios me dio esta mente para que nada en absoluto anteponga al descubrimiento de la verdad, no quiera, ni piense ni ame ninguna otra cosa”. Ni se crea sin embargo que la oración misma por la cual se obtienen de Dios los otros dones, provenga de nosotros no descendiendo de la divina gracia: Dios fundador del universo, dice 1. 1 Soliloq. n. 2: “Concédeme ante todo que te ruegue correctamente, luego que me vuelva digno de que me escuches, y por último de que me liberes”. Sin duda no incitado por el ardor de la disputa, no dominado por algún fin preconcebido, ni tampoco cultivado por el profundo estudio teológico, decía Agustín estas cosas, sino llevado por la única doctrina que había aprendido en la Iglesia como neófito, lleno del espíritu de la gracia que habla recibido en el bautismo, que sencillamente él creía, y también sencillamente expresaba, hasta aquello: *Creí por eso he hablado*. Ya conocía que todo aquello por lo cual se nos hace buenos es don de Dios, y de tal modo la fe junto con las obras, sin distinguir entre lo primero y

lo que sigue, entre el comienzo y el fin, sino incluyendo el comienzo mismo de la piedad cuyo fundamento es la fe, el mismo primer deseo y la decisión de la conversión, y por último la misma plegaria por la cual se obtienen las otras cosas. Sin embargo a nadie se le escaparán las diferencias entre aquellas sencillas confesiones de una fe sencilla, y los libros en los cuales amplia, clara y eruditamente expuso luego de igual modo el dogma de la gracia y luchó contra la naciente herejía de los pelagianos. Hay allí en consecuencia un nuevo ejemplo de aquellos testimonios que refieren la fe sencilla de la tradición primitiva, prescindiendo de cualquier explicación o consideración de las dificultades[53].

2. - Pero debe considerarse ahora el segundo estadio de la doctrina, en el cual a la fe sencilla se le agregan explicaciones aún imperfectas. Esto puede verse especialmente en cuanto al dogma de la Trinidad en algunos Padres de los siglos segundo y tercero, mientras intentaban manifestar de algún modo y exponer de manera creíble el altísimo misterio a los judíos o a los paganos, o cuando refutaban a los sabelíanos, quienes afirmaban que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo eran un dios único y singular no sólo por la naturaleza sino también por la persona; y esto (lo que debe ser observado con atención), antes de surgir las herejías de Arrio y Macedonio, mientras atribuían al Hijo y al Espíritu Santo una naturaleza creada y les negaban la divina.

Athenágoras en su embajada en favor de los cristianos, quiere purificar a los mismos cristianos del crimen de ateísmo del cual eran acusados por los paganos, demostrando que no eran ateos quienes confiesan a Dios Padre, Dios Hijo y al Espíritu Santo, y demuestran el poder de estos en la unión y la distinción en el orden[54]. Aquí tienes la sencilla y pura confesión de la fe cristiana. Pero para que nadie considerare ridículo que Dios tenga su Hijo o que los cristianos piensen sobre el Padre y el Hijo del modo como fabulaban los poetas, quienes presenten a los dioses en nada mejor a los hombres, he aquí una concomitante explicación: "El Hijo de Dios es el Verbo del Padre en idea y en obra; pues desde Él y por Él fueron hechas todas las cosas, puesto que Padre e Hijo son uno. Pero como el Padre está en el Hijo, y el Hijo en el Padre, por la unidad y poder del espíritu, el Hijo de Dios es la mente y el verbo del Padre. Porque si por vuestra extrema inteligencia se os ocurriera inquirir, qué quiere el Hijo para sí, diré brevemente que primero está la descendencia del Padre, no porque fuese hecho (pues desde la eternidad Dios poseía el Verbo en sí mismo, en cuanto eternamente racional), sino porque se manifestase como si fuera idea y acto de todas las cosas materiales que yacían al modo de la naturaleza informe y la tierra inerte"[55]. En dicha explicación es ante todo oscuro que el Hijo sea llamado mente del Padre, luego porque dice que se ha manifestado como si fuese idea y acto de aquella tierra vacua e inane de la cual habla Moisés al comienzo del Génesis.

Justino, discutiendo con el judío Tryfón (n. 36) había afirmado con fuertes expresiones que Cristo es verdadero Dios, y es denominado Señor de las virtudes en el Antiguo Testamento. Pero después que el discurso se volviera hacia otros temas, retomó Tryfón (n. 48) la disputa: "Retornando pues, dice, el discurso donde lo habías dejado, responde. Por cierto éste me parece maravilloso y absolutamente indemostrable. Puesto que afirmas que Dios preexistía a este Cristo antes de los siglos, y que luego soportó nacer hecho hombre, esto no sólo me parece improbable sino también necio". Entonces Justino responde que en efecto esta doctrina es considerada improbable por aquellos que jamás quieren entender ni las cosas de Dios, y adelanta que son dos cuestiones distintas, si Jesús es el verdadero Mesías profetizado en la Ley, y si es verdadero Dios; pues hay algunos (a saber los ebionistas) que lo reconocen como Cristo, aunque lo proclamen hombre nacido de los hombres: "A quienes, dice, no me adhiero, ni me adheriré, aunque la mayor parte (de los cristianos) que está de acuerdo conmigo, dijese lo mismo. Pues Cristo no nos ha ordenado creer en doctrinas humanas, sino en aquellas que fueron predicadas por los bienaventurados profetas y entregada por él mismo". He aquí de nuevo la

---

[53] Cf. Bossuet, Defense de la Tradition, 1.6, c, 10, seq.

[54] Migne, P. G. Tom. 6, col. 907.

[55] Ibid. De idéntica condición son las explicaciones que suministra Tertuliano en el Apologético contra los Gentiles en favor de los cristianos, c. 21: "Aprendimos que Éste ha sido proferido por Dios, y generado por la profererición, y por eso Hijo de Dios, y llamado Dios por la unidad de la sustancia ... También el rayo se extiende desde el sol, desde la parte extrema, con todo el sol estará en el rayo, porque el rayo es del sol y no está segregado de la sustancia sino extendido. Así como el espíritu es desde el espíritu, Dios desde Dios y la lumbre encendida desde la lumbre, la matriz de la materia permanece íntegra y constante, aunque de allí cambiaras muchos mugrones de calidad: así también lo que se ha proferido desde Dios, es Dios e Hijo de Dios, etc.". En fin no es conveniente que nos preocupemos tanto de Tertuliano. Pues a su respecto vale en general la censura de Bossuet: "Tertuliano el de lenguaje más ridículo, por no decir el más exagerado de todos los autores". Y en otro pasaje: "Sería necesario por esta vez dejar a un lado a este duro africano, para no herir a toda la Iglesia con las oscuridades de su estilo y las irregularidades de sus pensamientos".

firmísima y nada ambigua profesión de fe católica. Pero ahora como expusiera al judío esta verdad de modo creíble, Justino pasa a mostrar que además del Padre creador del universo existe otro que es llamado Dios en la Escritura antigua, quien preludiaba a la futura encarnación a través de las teofanías del antiguo testamento. Reconoce a éste en uno de los tres ángeles que se le aparecieron a Abraham bajo la encina de Mambré; digo en aquel ángel misterioso de quien se lee luego: *el Señor hace llover sobre Sodoma y Gomorra azufre y fuego desde el Señor del Cielo*. Distingue al mismo en aquel que se apareció a Jacob, y luego a Moisés entre las llamas de la zarza ardiente, respondiendo sobre sí mismo: *Yo soy el que soy. Así dirás a los hijos de Israel: El que es me envió a vosotros*. Entonces concluye, n. 60-61: “Quien dijo a Moisés que era el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, no será el Dios creador del universo, pero igualmente también aquel que se os ha demostrado se apareció a Abraham y Jacob, y sirve a la voluntad del creador de los universos, y por orden suya actuó en el juicio de los sodomitas, de tal modo que, aunque, como decís, fueran dos los ángeles y Dios, nadie al fin no completamente extraviado se atreverá a afirmar que el hacedor y padre del universo fue visto, abandonadas las regiones supracelestes, en una pequeña partícula de tierra... También con otro testimonio de las Escrituras os demostraré que Dios antes de todas las cosas creadas engendró de sí mismo una cierta virtud racional, que es llamada gloria del Señor por el Espíritu Santo, y ya Hijo, ya Sabidurías, ya Ángel, ya Dios, ya Señor y Verbo... Pues tiene todos estos nombres porque sirve a la voluntad del Padre y fue engendrado por voluntad del Padre ... Tal como vemos que del fuego nace otro fuego, no habiendo disminuido aquel a partir del cual se encendió ése, etc.”[56]. Es igualmente oscuro y difícil lo que Justino dice que sería absurdo si alguien creyera que el mismo Padre increado se manifestó en una pequeña partícula de tierra, y por eso las apariciones de Dios deben ser referidas a otra persona; del mismo modo el Hijo sirve a la voluntad del Padre, y ha sido engendrado por la voluntad del Padre[57].

El mártir Hipólito escribiendo contra la herejía de Noeto, que coincide con la de Sabelio, c. 8, dice: “En consecuencia es necesario, aunque no se quiera, confesar a Dios Padre omnipotente, y a Cristo Jesús Hijo de Dios, Dios hecho hombre a quien el Padre sujetó todo salvo Él, y al Espíritu Santo, y que estos son verdaderamente tres. Porque si quiere saberse de qué modo se demuestra que Dios es uno solo, comprenda que una sola es su virtud o poder”. ¿Puede, pregunto, decirse más expresamente lo que nosotros creemos? Pero llegando a las explicaciones dice Hipólito entre otras cosas, c. 10: “Como Dios estaba solo y no tenía nada coetáneo a si, quiso crear el mundo. Y creó el mundo pensando, queriendo y diciendo ... Generaba al Verbo como guía, consejero y operario de las cosas que fueron creadas. Puesto que poseía el Verbo en sí, y era invisible para el mundo, profiriendo la primera voz, y desde la lumbre generando la lumbre, para la misma criatura extrajo un Señor, su entendimiento; y quien antes sólo era visible para sí mismo, pero invisible para el mundo, lo hizo visible, de modo que el mundo pudiera ser salvado cuando viese al que se manifestó”. Y más abajo, c. 14: “Si el Verbo estaba junto a Dios, y era Dios, ¿qué pues? ¿Dirá alguien que Juan se refiere a dos Dioses? No diré ciertamente dos Dioses, sino uno, pero dos personas ... la economía del acuerdo reconduce hacia el Dios único. Pues uno solo es el Dios que ordena, el Padre. El que obedece, el Hijo. El que enseña la sabiduría, el Espíritu Santo. El Padre es quien está sobre todas las cosas; el Hijo por todas, es Espíritu Santo en todas. De otro modo no podemos comprender al Dios único, a menos que creamos en el verdadero Padre, e Hijo y Espíritu Santo”[58]. Donde de nuevo es oscuro lo que se dice de la generación del Verbo hecho visible en la creación del mundo: difícil, lo que se añade sobre el Padre que manda, y el Hijo que obedece. Más difícil todavía puede quizá parecer lo que escribió Dionisio Alejandrino contra los mismos Sabelianos; es posible encontrar su índice en los fragmentos que restan de la apología enviada por el mismo Dionisio al Papa Dionisio[59]. Sin embargo como en ella claramente el santo obispo se purifica de los errores expuestos, mucho menos se agregará en esta parte una nueva dificultad, más bien se suministra una ayuda, desde donde las otras se diluyan. Y con justicia observan los editores benedictinos, que esa apología de Dionisio es para esto de la mayor importancia pues nos sirve corno ejemplo de lo que hicieron otros Padres anteriores en el concilio niceno, a quienes se les habrían escapado algunas cosas emparentadas en apariencia con la herejía arriana, si una necesidad semejante los hubiese obligado a explicar más abiertamente su pensamiento.

Estas cosas te darán una idea del estado en que se encontraban las todavía imperfectas explicaciones de los dogmas, es decir, un modo de exponer y de hablar no tan preciso, porque aún no habían surgido las más

---

[56] Migne, P. G. Tom. 6, col. 611, seq. 11.
[57] Similla apud Irenæum, 1.6, c. 7.
[58] Migne, Patr. Gras., Tom. 10, col. 818, seq.
[59] Migne, Patr. lat. Tom. 5, col. 117, seq.

famosas herejías contra las que posteriormente se defendió la verdad católica con mayor claridad de conceptos y propiedad de expresión. Puesto que así ocurrió respecto del dogma de la Trinidad, fácilmente se comprenderá que, guardadas las proporciones, lo mismo ocurrió también respecto de los otros dogmas, por ejemplo, el de la Encarnación, referente al cual antes de Nestorio y Eutyques en los escritos de los Padres se encuentran expresiones que si fueran sometidas al estricto rigor de la dialéctica, introduciría la distinción de los supuestos de Dios y el hombre, o al contrario, más frecuentemente, podrían dar pie a la errónea intelección de una cierta mixtura de dos naturalezas que se reúnen en una tercera[60]. Esto también en relación al dogma del pecado original del cual los impugnadores pelagianos, creían triunfar muniéndose de ciertas expresiones de Crisóstomo, que Agustín redujo a su legítimo sentido en el primer libro contra juliano[61]. Lo mismo en cuanto al dogma de la gracia, en el que el mismo Agustín, cuando al principio comenzó a descender a la investigación teológica de este tema, no ciertamente con una resolución confirmada y fija, sino casi inquiriendo, opinando, examinando con menor cuidado, a veces ingenuamente se confiesa equivocado[62]. Del mismo modo en cuanto a los restantes dogmas; no es conveniente detenerse más en presentar ejemplos.

3. - En consecuencia resta ahora el tercer estadio de la doctrina, al cual responde también la tercera clase de testimonios. a saber, el estadio de la explicación precisa, en el cual, para expresarse con los vocablos de Vicente de Lerins, se comprende de modo más luminoso lo que antes se creía más oscuramente, y la posteridad congratula lo esclarecido que antes la antigüedad veneraba sin comprender. Este estadio que alcanza hasta la mayor parte de los dogmas, empieza con la paz dada a la Iglesia por Constantino. Desde entonces pues y sin interrupción, grande fue el progreso de la sabiduría en la penetración de las verdades reveladas. Esto alcanza su máxima evidencia principalmente en el siglo cuarto y en el quinto, en la medida que proporcionaba oportunidades a crecientes errores. Entonces en las obras de Atanasio, Hilario, Basilio, Nacianceno se considera el tratamiento completo de las procesiones divinas; éste obtiene su perfección en los quince libros de Agustín sobre la Trinidad, enunciación ya de aquel claro principio que en el altísimo misterio proporciona la clave de su inteligencia, en cuanto la tolera nuestra condición de mortales: *ciertamente todo es idéntico en las personas divinas donde no lo impide el contraste de la relación*. Entonces alboreó la doctrina de los sacramentos, de la gracia, del pecado original, de la nueva economía del evangelio en relación al antiguo testamento, en las controversias de Agustín con los donatistas, con los pelagianos, con los maniqueos. Entonces surgieron las definiciones efesinas sobre la unión hipostática, y aquella espléndida epístola de León Magno a Flaviano, donde tan lúcidamente se expone todo el dogma de la encarnación con términos y fórmulas tan precisas.

Pero no dudarás que deban ser absolutamente preferidas estas autoridades de una época posterior. Pues, después de las resoluciones de los Padres que lucharon contra las herejías, invocar siempre a los más antiguos no es nada menos que tender un lazo a los simples, para que prefieran lo que es más oscuro y confuso a lo que es más claro y distinto, lo que se ha dicho de paso a lo que se ha esclarecido con más cuidado. ¿Qué lazo se conoce también más peligroso que aquel que se propone con el pretexto de la antigüedad? ¿Qué pues

---

[60] Cf. Petavium, 1.3 de Incarn. c. 2.

[61] August. I. l, c. Iul. n. 21-34.

[62] Es de notar el progreso de Agustín en esta materia, a doctor de la cual por excelencia lo destinaba Dios. Primero existió el estado de simple fe, como se dijo antes; en él percibía el fondo del misterio, pero aún no avanzaba en la consideración de las dificultades, y poseía aquellas nociones que aunque puras, aún no pedían sostener el asalto de las objeciones. De aquí pasa a otro estadio, cuando empezó, pero todavía imperfectamente a examinar el tema. Hizo esto con ocasión de exponer algunas proposiciones de la epístola a los Romanos donde primero encontró dificultades, luego incurrió en una falsa opinión, como él mismo dice 1. 1 Retract. c. 23, t. de prædest. SS. c. 3. Por cierto que pronto salió de esta falsa opinión, antes de que Pelagio dogmatizara, con ocasión de las cuestiones que le presentara Simpliciano, obispo mediolanense. Y ya docto en la intelección del dogma, se convirtió en su egregio defensor contra los pelagianos. Debe observarse sobre todo que hablaba mucho más de la gracia en el primer estadio que en el segundo: "Hay que subrayar en todo este progreso, que él se expresaba mejor hablando con la abundancia del corazón, sin examinar el tema, que cuando lo hacía examinándolo, aunque todavía imperfectamente. Esto no debe extrañar, porque como ha sido dicho, en este primer estado la fe y la tradición hablaban como si estuviesen solas, mientras que en el segundo era más bien el mismo espíritu. Es una característica muy natural al espíritu humano el expresarse mejor a causa de esta impresión común de la verdad, que cuando no examinándola sino a medias, uno se embarulla en sus pensamientos. Aquí se encuentra a menudo una gran solución para entender correctamente a los Padres, principalmente a Orígenes, donde uno encuentra la tradición absolutamente pura en ciertas cosas que le brotan naturalmente, y que se embrolla de un modo terrible cuando las quiere explicar con mayor sutileza; es lo que ocurre ordinariamente antes que los problemas estén bien discutidos, y que el espíritu se haya entregado todo entero". Bossuet, Defensa de la Tradición, 1.6, c. 16.

más verosímil, y en el fondo más cierto, que afirmar con Vicente de Lerins que debe seguirse a la antigüedad, y quién creería que existe engaño en este principio? Y sin embargo así es. Que la antigüedad debe ser seguida, es ciertamente una regla de Lerins, pero conviene agregar que conforme al mismo, a menudo la posteridad habla con mayor claridad. Y esto es lo que los críticos suelen disimular, apartándose a tal extremo de la regla del intelecto católico, que no temen afirmar que luego de surgidas las controversias los Padres no son tan fáciles de entender, porque el ardor de la disputa los impulsó a decir más de lo que querían. Pero no conviene contraponer el modo de expresarse de los Padres antes y después de las discusiones con los herejes. Ambos son verdaderos, ambos son útiles a la Iglesia, mientras en el primero ella ve la natural sencillez y la admirable perpetuidad de su fe, en el otro en cambio es educado hacia una más profunda intelección y una noción más exacta del mismo artículo de fe. Las herejías sin duda engendran doctores más inquietos. Aunque por otra parte también sea muy cierto que los Padres que escribieron antes de surgir las herejías, poseen un algo más poderoso, puesto que con mayor evidencia aparecen libres de toda la pasión de las facciones [63]. Por eso estas dos modalidades se complementan mutuamente, y bajo uno y otro respecto recíprocamente se afirman.

Así pues ya que ahora es patente la rectitud de la división de los testimonios de la tradición en las, tres clases susodichas, y no existe dificultad alguna con respecto a la primera y la tercera, sino sólo en relación a aquella intermedia que caracteriza el tránsito desde la fe sencilla a explicaciones o de una más profunda comprensión o de una mayor cautela contra las novedades de los heréticos: debe considerarse ya que es una legítima interpretación en cuanto a los asuntos que en ese estado de transición parecen mostrar evidentemente un tipo de heterodoxia.

§ 3.

Y toda la disquisición se reduce a dos consideraciones. La primera y previa será que las referencias de los Padres que ahora tratamos pueden comprenderse en sentido ortodoxo. La otra y principal, que no sólo pueden, sino que deben tomarse en este sentido, prescindiendo también de las elocuentes manifestaciones de los autores, aun cuando de los criterios que son propios de la tradición católica se mantiene únicamente la razón.

1. - Y en cuanto a lo primero, no hay tiempo para descender a la discusión particular, pero bastará presentar un ejemplo de los temas más difíciles, para que puedan ofrecer una mejor ocasión de calumnia: digo aquellos testimonios de los padres anteriores, referidos antes, sobre el misterio de la Trinidad, desde los que los críticos quieren hacer creer que los padres antiguos ignoraban la consustancialidad de las personas, y que además de aquel Dios sumo y supremo, admitían otros dos dioses inferiores, conforme con la opinión de los paganos. Por cierto que en su propia exégesis encontraron quizá causas de decepción por desprecio de los principios de la teología escolástica.

Ciertamente la consustancialidad no sólo no repugna al orden del origen de las personas entre sí, sino más bien está unida tan necesariamente a él que si alguna vez se concibieran muchos improcesibles en las personas divinas, al momento resultaría evidentemente absurdo el dogma de un solo Dios en tres personas. Sobre el tema consultad el tratado sobre la Trinidad, thes. 9 y 21, junto con el prolegómeno a Q. 28. Por eso, el evangelio inculca este mismo orden del origen tan urgente y tan cuidadosamente, siendo incluso aplicadas fórmulas que pueden ser consideradas por la inteligencia carnal en detrimento de la igualdad, como cuando se

---

[63] Aquí ocurre lo que decía Agustín a los Pelagianos, 1.2, c. Iul. n. 34: “Aún no habíais surgido vosotros contra quienes sostuviéramos la polémica sobre esta cuestión (del pecado original). Aún no existíais vosotros para decir lo que afirmas en tus libros: *Puesto que muchos hemos mentido sobre vosotros, y porque aterrorizamos a los hombres con la denominación de pelagianos…* Ciertamente tú “sino afirmaste que es natural que todos los jueces sean vanos por odio, amistad, enemistad, o ira. Pueden descubrirse pocos que lo sean realmente, pero es de creer que lo fuesen Ambrosio y otros de sus colegas que junto con él recordé. Pero aunque no fueron tales en esas causas a las que dieron fin con su sentencia una vez presentadas a ellos e instruidas entre las partes, cuando vivían aquí, como quiera que sea eran tales en relación a esta causa como cuando emitieron dictámenes sobre ella. No prestaron atención a ninguna amistad con nosotros o vosotros, ni profesaron enemistades; ni estaban irritados con nosotros o ustedes, ni fueron compasivos en ninguno de los dos. Lo que en la Iglesia encontraron, lo sostuvieron; lo que aprendieron, enseñaron; lo que recibieron de los padres, lo entregaron a los hijos. Todavía ante estos jueces nada habíamos presentado contra vosotros, . y ante ellos fue llevada nuestra causa. Ni nosotros ni ustedes les éramos conocidos, y leímos sus sentencias dictadas contra vosotros en favor nuestro. Aún no luchábamos contra vosotros, y ya vencimos con sus providencias”. Cfr. Bossuet, ubi supra.

dice del Hijo que no puede hacer algo por sí, y del Espíritu Santo que no habla por si mismo, que dice lo que oye, y otras cosas semejantes. En consecuencia el dogma de la Trinidad establece un solo improcesible del cual proviene el Hijo, del cual juntamente con el Hijo como de un solo principio, el Espíritu Santo. Así pues y no de otra forma las personas divinas se distinguen entre si por las solas relaciones de origen, pero de ninguna manera por algún otro absoluto, es decir por la esencia o sustancia que con la virtud operativa y la operación misma tanto hacia adentro como hacia afuera es uno y lo mismo. Así también es idéntica la operación del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, pero está en el Padre con la relación de comunicante, en el Hijo con la relación de recipiente, y en el Espíritu Santo con la relación de recipiente de ambos. Ahora en consecuencia debe observarse si tienen allí lugar las expresiones incriminadas *sobre el Padre al cual en todo sirven el Hijo y el Espíritu Santo,* (Iren. I. 4, c. 7, Iustin, in Tryph. n. 61) *sobre el Padre que ordena, sobre el Hijo que obedece,* (Hipol. loc. cit.); *sobre el Padre que hace, sobre el Hijo por medio del cual se hace, o sobre el Padre que es entero sustancia, sobre el Hijo que es derivación del todo y parte,* (Tertul. en apolog. c. 21, y c. Praxeam c. 9). Y puesto que en esta modalidad no podría existir la propiedad de las expresiones, no habrá absolutamente ningún problema entre nosotros. Pero también a veces decimos sobre Dios cosas que no muestran mayor propiedad de vocabulario. Decimos a saber, que Dios sufre o que Dios se irrita; ni tememos atribuir a Dios manos, brazos y ojos. ¿Acaso por eso hacemos corpóreo a Dios? ¿Acaso mutable en sus juicios, acaso sujeto a las pasiones humanas? Lejos de ello, porque si de estas expresiones se quitara lo que hay de humano, nada restaría significado por las manos y los brazos sino la virtud y el poder; por la ira, nada más que la eficaz voluntad de castigar los pecados; por el arrepentimiento nada sino el cambio, no de la decisión, sino de las cosas que están sometidas a la decisión. Dí lo mismo en el caso presente. En el servidor por relación a aquel a quien sirve, en el obediente por relación a aquel a quien obedece, por último, en el instrumento por relación a aquel de quien es instrumento debe hacerse una doble consideración: primero que de aquel a quien sirve, a quien obedece, de quien es instrumento, tiene derivada o una voluntad operativa o una voluntad de operar; segundo, que la posee de modo diferente de aquella que está en el principal operante, a saber participada, dependiente y sometida. Quita ahora de tales vocablos por si fuesen tal vez transferidos a lo divino, todo aquello que suena a imperfección de dependencia, y nada quedará significado sino el orden del origen, según el cual, como poco antes se dijo, la operación en el Hijo aunque del mismo grado que la operación del Padre, sin embargo está en él con relación de recipiente del Padre, así como está el Espíritu Santo con la relación de recipiente, de ambos. ¿Y afirmarás acaso que los modos de expresarse de Ireneo, de Justino, de Hipólito (sin duda también de Tertuliano, cuyo estilo siempre es hiperbólico, y actúa con exagerado realismo), afirmarás que estos modos no soportan el sentido ortodoxo, especialmente cuando aún no existían arrianos que se aprovecharan de ellos, y entre los cristianos los principios generales sobre la divinidad excluían por sí suficientemente la grosería de la inteligencia carnal[64]?

Además la consustancialidad armoniza perfectamente con la apropiación, por la cual algún atributo esencial, aunque en el fondo común a las tres personas, se considera conveniente a uno antes que a los otros. Ciertamente esta apropiación utilizada ya en las Escrituras, ya en todos los símbolos de la fe, ya entre todos los padres, doctores y teólogos, tan manifiestamente pertenece a la consideración católica de la Trinidad que

---

64 "Quitad dice Bossuet, *Sexta advertencia sobre las cartas de Jurieu, n. 36*, quitad del nombre de ministro la inferioridad y la sujeción, no quedará en el Hijo más que una persona subsistente, una persona enviada que recibe todo de su Padre ... Es así como los antiguos algunas veces han dado al Hijo de Dios y al Espíritu Santo el nombre de ministro del Padre, y no para atribuirle una operación desigual, pues esto es propio de la miseria del lenguaje humano, y de esta herrumbre del cual es necesario purificar los labios cuando se quiere hablar de Dios. Y es por ello que esos santos doctores han por cierto empleado alguna vez la palabra ministro purificándola del modo que se acaba de ver. Pero si otras veces lo han considerado con esa imperfección natural al lenguaje humano, por esta razón lo excluyeron de los discursos donde hablaban del Hijo de Dios". Al respecto la epístola a Diogneto, n. 7: Verdaderamente el mismo Dios que es omnipotente, fundador de todas las cosas, e invisible, desde el cielo colocó entre los hombres la Verdad y el Verbo santo e incomprensible, no, al modo como alguno pudiese imaginarse, por algún enviado como ministro a los hombres, ángel o príncipe, o por alguno de aquellos a quienes se les encargó en los cielos la administración de las cosas, sino por el mismo artífice y creador de todo por el cual fundó los cielos, por el que encerró el mar en sus límites ... como un rey enviando un hijo envía un rey; así envió Dios a Dios (Migne, Patr. graec. Tom. 2, col. 1175).

Debe notarse además que la palabra *ministro* fue empleada contra los sabelianos o noecianos. Pues los sabelianos afirmaban que Dios obraba por el Verbo como el arquitecto por su arte. Pero el arte en el arquitecto no es una persona subsistente, sino un accidente del alma. Y de este modo aquellos heréticos sostenían el Verbo, la sabiduría, el arte, la idea de Dios. Los ortodoxos excluían este significado, afirmando que el Verbo es ministro del Padre, y por ello una persona distinta del Padre. Pero tal es la elevación de la verdad divina que apenas podría el discurso humano tocarla sin dañarla por algún lado. Por eso dice Gregorio. *Balbuciendo corno podemos, hacemos eco a las excelencias de Dios.*

asombra pueda ser ignorada o rechazada por nuestros críticos. “Debe afirmarse, dice Sto. Tomás, que para la manifestación de la fe fue conveniente que las personas se apropiaran de los atributos esenciales. Aunque la Trinidad de las personas no pueda comprobarse con una demostración, conviene sin embargo que se manifieste por medio de algo más evidente. Por cierto los atributos esenciales nos son mejor conocidos según la razón que según las peculiaridades de las personas, ya que a partir de las criaturas de donde logramos el conocimiento, podemos por la certidumbre llegar a conocer los atributos esenciales, pero no las propiedades personales. En consecuencia así como usamos de la similitud del vestigio o imagen descubierta en las criaturas para la manifestación de las personas divinas, así también usamos de los atributos esenciales. Y esta manifestación de las personas por medio de los atributos esenciales se denomina apropiación”. El asunto no puede ser absolutamente arbitrario, sino que teniendo un poderosísimo fundamento en cierta peculiar conveniencia entre el atributo esencial y la peculiaridad de la persona, supedita su explicación óptima a múltiples dificultades que ocurren en el presente.

Pero por cierto, es utilísima la apropiación de la potencia, la sabiduría y la bondad, y demasiado conocida para que sea necesario explicarlo en detalle. Puesto que la potencia tiene razón de principio, también es propiedad del Padre, principio en las personas divinas. La sabiduría, la ejemplaridad, la idea, el arte resplandecen en la expresión del intelecto, y es propiedad del Hijo que procede como verbo. Pero la bondad en cambio es razón y objeto del amor, es propiedad del Espíritu Santo que procede como amor. En consecuencia así como los antiguos atribuían al Padre la obra de la primera creación, de la cual se dice en el Génesis: *En el principio creó Dios el cielo y la Tierra. Pero la tierra estaba inane y vacía, y el espíritu de Dios era llevado sobre las aguas,* porque en esta obra destella la omnipotencia sacando al mundo desde la nada absoluta: así también al Hijo en cuanto verbo del Padre le atribuían las obra de la creación segunda, es decir de la formación, distinción y belleza de las cosas, puesto que esta obra es obra de la sabiduría. Además la procesión del Verbo desde el Padre en orden al embellecimiento del mundo, era considerado por ellos una cierta proferición del mismo Verbo concebido desde la eternidad hacia la luz, o un nacimiento hacia el exterior. Con este sentido afirma Atenágoras que el Verbo apareció corno si fuese idea y acto de todas las cosas materiales que existían a la manera de la materia informe y de la tierra inerte. E Hipólito dijo, que el Padre al crear el mundo generaba al Verbo volviéndolo contemplable y visible, ya que antes no lo era. Pues así como el arquitecto teniendo en su mente una idea del edificio que antes nadie vio, la hace visible cuando empieza a formar el edificio a partir de las materias informes: así el Padre profería hacia afuera su Verbo engendrado desde la eternidad, cuando decía: *Hágase la luz, hágase el firmamento*, y otras cosas que se recuerdan en el Génesis. Y así como el arte del obrero se exterioriza de alguna manera, a fin de imprimirse y configurarse en el artefacto, y de que se haga presente su acto y forma: así en la obra del mundo embellecido se manifestaba aquel arte increado adecuado al Verbo, del que dicen los Prov. VIII-27: *Cuando preparaba los cielos, ya estaba presente, cuando con ley y movimiento certeros cercaba los abismos, cuando establecía el éter en las alturas, cuando abría las fuentes de las aguas, cuando circundaba al mar con su límite. y daba leyes a las aguas para que no transpusiesen sus límites, cuando sopesaba los fundamentos de la tierra, con él estaba yo ordenando todo.* Por ello desde el principio al fin, esta segunda generación temporal del Verbo sobre la cual los críticos promueven tantas cuestiones, no es en la mente de los antiguos sino la manifestación de Dios en la creación de las cosas, en cuanto a aquella idea increada o razón inteligida del universo, que es especialmente propiedad del Verbo por el modo de su procesión. Sin duda que esta manifestación no agrega al Verbo nada de nuevo, sino que supone una transformación por parte solamente de la criatura; esto podría ser dudoso únicamente a quien le fuesen también desconocidos aun los primeros principios de la teología natural, pero tampoco a quien ni siquiera le fuese evidente que la idea interior del arquitecto jamás cambia en sí misma cuando por la ejecución del la obra es dada a luz hacia el exterior[65]. ¿De qué modo a alguien pueden parecerle irreductible al sentido ortodoxo las expresiones de los antiguos sobre el Verbo saliendo del Padre para la creación del mundo?

---

[65] “*Cuando Dios quiso* (son palabras de Hipólito) *y de la manera que quiso, manifestó su Verbo ... Él pues engendró el Verbo, y como lo tenía en sí mismo donde era invisible, lo hizo visible creando al mundo*. Engendrarlo en este lugar no es pues otra cosa que manifestarlo al exterior. No hay allí ni un nuevo ser, ni nada de nuevo en el Verbo. Es el mismo caso de un arquitecto que poseyendo en su espíritu una idea como el plan interior de su construcción, que nadie sino él veía en su pensamiento, la hace visible para todo el mundo, le da nacimiento por así decir, y lo da a luz cuando comienza a levantar su edificio. Tal es este nacimiento y esta generación del Verbo. Allí todo tiene en consideración la criatura a la cual se vuelve visible, de la misma manera que las perfecciones invisibles de Dios están vistas en sus obras. En esta manifestación el Verbo no cambia más que su mismo Padre. Y esta manifestación esta atribuida especialmente al Verbo divino, porque es la idea eterna de este arquitecto invisible. A lo que es necesario agregar, siguiendo la comparación, que así como el arquitecto habla y ordena, y todo se organiza según su voz que no es más que la expresión y como la producción exterior

Pero ahora diremos algo sobre todos los pasajes de Justino en los que las teofanías del Antiguo Testamento son atribuidas al Hijo porque "nadie no extraviado totalmente se atreverá a afirmar que el creador y padre del universo, abandonadas todas las cosas supracelestes, fue visto en una pequeña, partícula de tierra". También expone este argumento infra todavía más expresamente, en el mismo diálogo con Tryfón (n. 127), cuando se dice: «No pensaríais que el mismo Dios increado haya descendido o ascendido desde algún lugar. Ni pues aquel inexpresable Padre y Señor de los universos viene a algún lugar, ni pasea, ni duerme, sino permanece en su ámbito, cualquiera sea; discerniendo y oyendo agudamente, por cierto no con los ojos ni con los oídos, sino con un poder inexpresable; también ve todo, y todo lo conoce, ninguno de nosotros se le oculta ni es movido ni puede ser contenido en un sitio, ni en todo el mundo, pues él existía antes que el mundo existiese. ¿Dé qué modo le hablaría, a alguien, o se le aparecería, o sería visto en una estrechísima parte de la tierra?" A lo menos aquí, dirás, será conveniente bajar los brazos de modo que aunque de mala gana confesemos que Justino, admitía en el Padre y en el Hijo una naturaleza absolutamente disímil. Pero sin duda, digo, tan disímil que resultaría una conclusión evitable, a saber, que la naturaleza del Hijo fue en la mente de Justino corpórea y animada, con la que sin duda hubiese podido ascender, descender, pasear, dormir y ejecutar otras cosas que se niegan respecto al Padre. ¿Y qué es, pregunto, más inadmisible? ¿De qué modo Justino hubiera predicado en todo lugar que el Hijo nació Dios antes de los siglos y se encarnó de una Virgen en el tiempo? ¿De qué modo hubiera comprendido aquellas espléndidas palabras de la Escritura: *Yo, soy el que soy, Señor de las virtudes, Señor fuerte y poderoso,* y otras semejantes que tan a menudo trata de referir a Cristo no sólo en la primera Apología sino también en este mismo diálogo?

¿Pero no habrás olvidado, pregunto, que Justino disputando con el judío, y mientras trata de persuadir a éste que las teofanías del Antiguo Testamento no deben ser referidas a aquella única persona divina que admitían los judíos, antes que nada trata de destruir aquella absurda y carnal opinión de los judíos con quienes disputaba acerca de esas mismas teofanías: *Del modo que,* dice n. 114, *place a vuestros maestros quienes juzgan que Dios inmortal y padre del universo posee manos y también pies y dedos, y un alma a la manera del animal compuesto, y por eso enseñan que el mismo Padre fue visto por Abraham y Jacob. Y* contra esta judaica y burda imaginación militan aquellas cosas que antes se refirieron. Trata que las teofanías no sean así concebidas, como si Dios hubiese sido visto en su propia sustancia, sino que por divina operación se conformaban figuras visibles y voces audibles. Pero ahora Justino hace propia de una persona distinta del Padre esta operación juntamente con las figuras representativas: de aquella persona ciertamente que alguna vez debía encarnarse, pero que ya entonces asumía la misión de anunciar a los hombres las decisiones del Padre; de aquella persona a la cual a causa de su procesión podían convenirle las denominaciones de ángel o enviado, que ocurren continuamente en las teofanías de la Escritura antigua; de aquella persona sobre la cual había dicho al comienzo de la discusión (n. 56): "Ya que comprendéis las Escrituras me esforzaré en persuadiros de lo que afirmo, evidentemente otro existe y junto al creador del universo, es llamado Dios y Señor, que también se llama ángel porque anuncia a los hombres lo que desea anunciarles el hacedor del universo, sobre el cual no hay Dios"[66]. En una palabra de aquella persona sobre la cual concluye al final (n. 127): "Ni Abraham, ni Isaac, ni Jacob, ni ninguno de entre los hombres vio a aquel inexpresable Padre y Señor de todo, sino a aquel que según su voluntad no sólo es Dios Hijo suyo sino también ángel por el hecho de que sirva a su voluntad, al que decidió que como hombre naciese de una virgen, y que como fuego una vez estuvo en conversación con Moisés desde la zarza". No te resultaría molesto en estas cosas que Justino someta el Hijo al Padre. No lo somete en cuanto siervo el creador, sino en cuanto Hijo para el Padre, así como según nuestra manera de concebir, (balbuciendo pues como podemos, hacemos eco a las excelsitudes de Dios), se expresa la jerarquía del origen[67]. Ni tampoco te vuelvas contra Justino como contra un criminal, porque dijera que el

---

de su pensamiento, así Dios está representado en la Escritura como profiriendo una palabra que no es sino su Verbo manifestado y expresado al exterior... He aquí pues la solución que había prometido. Toda esta producción no es más que la manifestación del Verbo; es la materia de la cual se explicaba entonces lo que actualmente nosotros llamamos operación, sin alteración y sin cambio de lo que era en el interior" (Bossuet ubi supra, n. 68, seq.). Además los antiguos apologetas hacían esta consideración con mayor agrado porque encontraban algo análogo en las doctrinas platónicas, ayudando a la exposición *persuasiva* del altísimo misterio, como se ha notado antes sobre Atenágoras en su *embajada por los cristianos dirigida a los emperadores filósofos.*

66 El sentido no es: que existe otro Dios bajo el Dios creador de los universos, sino: que otra persona existe, la que también es llamada Dios, etcétera.

67 Observad en Hilario, 1.9 de Trin. n. 54, en qué sentido podría comprenderse el pasaje evangélico sobre el Hijo en cuanto es persona divina: *el Padre es mayor que yo.*

mismo Hijo nació del Padre según o por la voluntad del Padre. Además de que esto se comprende correctamente con aquel sentido que Sto. Tomás expone en la primera parte Q. 41, a. 2[68], es evidente que en esta generación del Hijo desde la sustancia del Padre, nadie imaginará una necesidad dominadora del Padre e impuesta contra su deseo, al modo que se figuraban los marcionitas respecto del segundo principio y el Dios mendaz: el mismo Justino se explica precisamente en el diálogo con Tryfón, n. 128, diciendo: "Pero también supra expliqué brevemente que aquella virtud que el discurso profético llama no sólo Dios sino también ángel, se considera algo distinto *(entended, algo distintamente subsistente),* no sólo por el nombre, al modo de la luz del sol, sino también por el grado, pues entonces dije que aquella virtud nació del Padre *por su voluntad y virtud, no sin duda por un corte, como si se dividiera la sustancia del Padre,* al modo como las otras cosas que se dividen y escinden ya no son las mismas que antes de escindirse; y a modo de ejemplo tomé los fuegos que vemos se encienden de otro fuego, sin disminuir sino permaneciendo idéntico aquél a partir del cual pueden encenderse muchos". Donde ves que la generación del Hijo se opone por la voluntad del Padre a la generación que entre nosotros existe por decisión de la sustancia, es decir, la generación espiritual a la generación material. A donde también se dirige la comparación del fuego presentada al final, en lo que de algún modo Justino se adelanta a la definición nicénica: "Dios desde Dios, lumbre desde la lumbre".

Tenemos pues en todos estos pasajes explicaciones imperfectas, concepciones confusas, en síntesis locuciones impropias y de por sí ambiguas que si no hubiesen precedido a la época de la impiedad arriana pudieran parecer sospechosas. Pero indudablemente no tenemos ninguna que no admita una interpretación reducible a la ortodoxia. Por lo demás todo lo que hasta aquí se dijo respecto de los Padres antenicenos en lo que atañe al dogma de la Trinidad, obtendrá una egregia confirmación en el célebre hecho que narra Sócrates, Hist. eccl. 1.5, c. 10. Pues como el emperador Teodosio el Grande estuviese preocupado por la paz de la Iglesia turbada por los arrianos y meditara un remedio, "Siendo Aceito Nectario obispo (constantinopolitano) traté en su compañía con solícita deliberación de qué modo la religión cristiana pudiera ser liberada de las disensiones y la Iglesia restablecida en la unidad. Afirmaba que debía plantearse la controversia de modo que amputadas las causas de las discordias, se restituyese la concordia a las Iglesias. Escuchado esto Nectario permanecía ansioso y preocupado, y llamado Agelio (obispo) porque concordaba con él en la fe, le manifestó el parecer del emperador. Aquel como fuese por lo demás hombre pío y religioso, pero que de ninguna manera pudiese discutir de cerca sobre la doctrina de la fe, eligió a Sisinio, su lector, para que ejerciese la tarea de discutir. Sisinio, varón ante todo hábil y dotado de una gran experiencia de las cosas, como bien conociese que con disputas de este tipo no sólo en modo alguno se aplacarían las disensiones, sino también se inflamarían las herejías en una mayor rivalidad, sugirió a Nectario este parecer. Aconseja que omita por cierto las disputas dialécticas, pero que presente las explicaciones de los antiguos: que el emperador interrogue a los jefes de las sectas en particular, *si es que consideran que debe mantenerse la doctrina de los antiguos doctores que florecieron en la Iglesia antes de la división, o si al contrario los rechazan en cuanto apartados de la religión cristiana* ... Apenas Nectario oyó de Sisinio estas cosas, de inmediato se dirige al palacio y le manifiesta al emperador cual es el parecer sugerido. Este adoptando ávidamente el consejo conduce prudentemente el asunto. Pues ocultando su opinión, inquirió de ellos sólo esto, si es que tienen en cuenta aquellos doctores de la Iglesia que existieron antes de surgir la disensión ... y si se apoyan en ellos como testigos de la doctrina cristiana idóneos y dignos de fe. Como los obispos de las sectas y sus expertos oyesen esto ... dudaban qué habrían de hacer. Puesto que individualmente se disolvían en criterios diversos ... Y así, concorde la malicia, se dividió en consecuencia la lengua de aquellos antiguos gigantes. Después que el emperador advirtió su múltiple dispersión y que ellos se fiaban únicamente de la discusión pero no de la exposición de los antiguos Padres, se volvió hacia el otro criterio"[69]. Donde ves de qué modo los mismos arrianos, aunque ante la plebe ignorante se jactasen de mantener la fe entregada por los Padres, y de tal modo pudiesen otorgarle a su herejía un cierto color de entre aquellos que sobre el dogma de la Trinidad fueron presentados antes, sin embargo interrogados formalmente si quieren mantenerse en la antigua tradición, abandonan sin más el juicio y la autoridad de los antiguos Padres. Sin duda esto es prueba de que ellos no dudaban que iban a encontrar su condena en aquella antigua y perenne tradición.

---

68 "Cuando se dice que algo es u ocurre por la voluntad, puede entenderse de dos maneras. De una que el ablativo designa sólo la concomitancia como puedo decir que soy hombre por mi voluntad, porque sin duda quiero ser hombre. Y de este modo puede decirse que el Padre engendró al Hijo por su voluntad, como que también Dios existe por su voluntad ya que quiere ser Dios y quiere generar al Hijo".

69 Migne, P. G., Tom. 67. col. 583 sqq.

Y lo mismo hay que decir en materias de otros dogmas. Considerad por ejemplo la epístola de Cirilo de Alejandría a Juan Anqueno en la que refuta las calumnias de sus adversarios sobre una supuesta confusión o mixtura del Verbo con la carne, o que la divinidad fuese capaz de sufrir, etc.[70]Consultad también a Agustín, de præd. SS. n. 27 donde existe la mejor consideración acerca de la tradición del dogma de la gracia hasta Pelagio.

2. En consecuencia, sólo queda por averiguar si aquellos más difíciles testimonios de los Padres, no ya pueden solamente, sino deben también ser inteligidos en aquel sentido católico que explicamos. La respuesta no ha de buscarse lejos, es suficiente la conclusión de las premisas en el cap. 1. En ellas que constituyen la síntesis misma de la fe, el pensamiento de la Iglesia presente es según prueba indudable el pensamiento de la Iglesia primitiva, como se ha probado supra. Además de ese pensamiento no pudieron apartarse en realidad todos aquellos Padres cuya autoridad fue siempre retomada y se admite hasta ahora. Si en sus expresiones encuentras algunas cosas no dichas con el cuidado observado por los modernos, sin embargo manteniéndote apegado a los criterios propios de la interpretación de la sagrada tradición y de sus escritos, conviene que aceptes aquellas expresiones dentro del sentido ortodoxo en que puedan comprenderse, cualesquiera sean las posibilidades que te parezcan aún surgir en contrario del examen de la desnuda y simple crítica científica. Y este era el solidísimo medio de Agustín para argumentar en cuanto a Crisóstomo, cuya autoridad era invocada por Juliano contra el dogma del pecado original. Pues Agustín observaba que era imposible que Crisóstomo creyese diferentemente de los Padres cuyo consenso ya había mostrado, en aquello que no admitía diversidad de opiniones sino que hacía a los mismos fundamentos de la religión. Pues si en verdad hubiese creído de modo diferente *en causa tan importante donde se apoya la suma de la religión cristiana,* no hubiese obtenido y conservado tanta autoridad en la Iglesia. Y por el hecho de que su autoridad había permanecido íntegra se tenía la prueba de que su pensamiento había sido católico. "¿Y así, dice 1. I c. Iul., n. 22, te atreves a oponer estas palabras de San Juan obispo como en contradicción con tantas y tales opiniones de sus colegas, y a escindirlo de la muy concorde sociedad de ellos, y a constituirlo en su adversario? Lejos, muy lejos de pensar o decir esta maldad de tan gran hombre. Lejos, digo, de pensar que el constantinopolitano Juan sobre el bautismo de los párvulos y su liberación por Cristo de la deuda paterna, se oponga a tantos y tan grandes obispos como él, y especialmente a Inocencio el Romano, a Cipriano el Cartaginés, al capadocio Basilio, a Gregorio Nacianceno, a Gallo, a Hilario, y Ambrosio el Mediolanense. Existen otras cosas en las cuales veces no concuerdan estos doctísimos y óptimos doctores de la regla católica, salvada la estructura de la fe, y cada uno dice algo mejor y más veraz que el otro sobre un mismo asunto. Pero aquello de donde partimos pertenece a los mismos fundamentos de la fe ... Por eso Juan comparando (los párvulos) a los mayores cuyos propios pecados se perdonan en el bautismo, dijo que ellos *no, tienen pecado*; no al modo que tu presentaste sus palabras, *no están manchados con el pecada,* en tanto quieres por cierto se entienda que ellos no fueron manchados por el pecado del primer hombre ... Transcribiré las mismas palabras griegas de Juan: *Diá touto kaí tá paidía baptizomen, kaítoi hamartémata ouk échonta*. En latín: *Por eso bautizamos a los infantes aunque no tienen pecados*. Ves sin duda que él no dijo, que *los párvulos no están manchados con el pecado,* sino que no tienen pecados, supón el adjetivo "propios" y no hay problema. Pero, dirás, ¿por qué él mismo no agregó propios? Porque, pensamos, a no ser que se discuta en la Iglesia católica no se consideraba que fuese comprendido de otro modo, porque nadie se inquietaba por tal problema, y porque no habiendo disputado todavía vosotros se hablaba con mayor confianza".

Donde ves que Agustín no se aplica a las reglas de la crítica *textual,* como dicen nuestros modernos, sino a principios más elevados que deben regir toda legítima exégesis patrística. A estos principios, digo, cuyo rechazo o descuido constituye el principal vicio de la crítica sobre la que en el siguiente capitulo se observarán algunos aspectos.

[70] Migne, P. G., Tom. 77, col. 174.

Capítulo Tercero

SOBRE EL ERROR DEL MÉTODO HISTÓRICO EN EL DISCERNIMIENTO DE LAS OBRAS DE LA TRADICIÓN

La investigación de las cosas divinas es la causa de todos los males, sí no se anteponen los debidos principios.

Por cierto que sobre el método histórico existe un gran debate entre los modernistas, pero sin acuerdo en todo, sin juicio uniforme. En efecto, comprenden que es necesaria una distinción, como que uno sería el caso respecto de los preámbulos de la teología, donde se demuestran los fundamentos de la fe (si debe o no ser admitida la revelación cristiana); otro, sin duda, respecto de la misma teología, donde después de reconocida la existencia de la revelación y de sus fuentes, se inquiere la íntima razón de los dogmas revelados (cuál es el significado, cuál la interpretación, cuál la verdadera inteligencia del verbo que, descendiendo del cielo desde Dios, está contenido en el instrumento de la divina tradición o escritura inspirada). Y la distinción, ciertamente obvia, elemental, es demasiado evidente para que necesite explicación. Pero considera ahora dónde, a juicio de los nuevos teólogos, tiene aplicación el método histórico y dónde no lo tiene. No tiene aplicación en los preámbulos, no tiene aplicación cuando todavía se está en el vestíbulo, no tiene aplicación cuando se debe juzgar sobre el hecho de la revelación, si ésta es una doctrina que se llama cristiana, tomando su origen del cielo o del hombre. La razón consiste en que la mente moderna ya no capta más las pruebas externas de la revelación, a saber los milagros y las profecías que por tal método histórico son puestos a la vista; por eso debe ponerse en su lugar el método de la inmanencia consistente en demostrar la verdad religiosa, o la credibilidad de la fe cristiana, a partir de las meras aspiraciones, exigencias y energías que son peculiares del espíritu humano.

En consecuencia, creerías que se trata de la historia y sus criterios específicos dentro de la disciplina sagrada, donde su ámbito se extiende con amplitud. Pero no es así. Pues este mismo método histórico, cuyo destierro se ordena desde el atrio, encontrará su sitio (¡oh prodigio!), en la intimidad del santuario; y lo que en apologética se condenaba como anticuado, ahora se aclama en lo peculiarmente teológico como el método por excelencia. Explicación: excepto la historia todo existe a priori, está en el aire, no responde a la inteligencia convencional de los contemporáneos. Corresponde por lo tanto a la escuela histórico-teológica velar por los extenuados y declinantes asuntos de la religión, y, quebrantando el viejo edificio de la teología con la moderna demolición, reestructurarlo una vez suprimidos sus antiguos fundamentos.

Pero, pregunto, ¿qué atestiguan estas cosas sino, la omnímoda confusión de las ideas en que nos encontramos, el completo caos del cual surgieron y al cual conducen los recientes sistemas? Pues rechazan categóricamente el método histórico donde posee eficacia. Lo aplican precisamente donde no la posee. Por cierto esto ha de aclararse en las pocas tesis que siguen.

§ 1.

El método histórico, por oposición al método de la inmanencia, es el único método legítimo en los preámbulos de la fe, cuando para ser comprobado se hace presente el hecho de la revelación. Por ejemplo: si la predicación proviene de un Dios revelante, y como tal es creíble y debe ser creída.

El método histórico en general consiste en dos cosas. Primero en que versa sobre textos, obras o hechos *externos*. Segundo, en que utiliza únicamente criterios experimentales, que pueden servir a la capacidad natural de la razón humana. Inmediatamente y ya a primera vista, de ambos modos se mostrará conveniente a esta demostración en los preámbulos de la fe. Conveniente sin duda porque en parte empieza su marcha a partir de hechos externos. Pues, "como el don de nuestra fe es adecuado a la razón, dice el Concilio Vaticano 1, Ses. 3, cap. 3, quiso Dios unir a los auxilios internos del Espíritu Santo, signos *externos* de su revelación, a saber *hechos* divinos, y en primer lugar milagros y profecías"; adecuado también en parte porque se utilizan únicamente aquellos criterios extraídos de la experiencia natural. Pues no se supone aún conocida la revelación. Muy al contrario la misma existencia de la revelación es el objeto, de una investigación completa, y por eso, para no incurrir en un círculo inepto y vicioso, conviene tener en cuenta algunas reglas o normas

provenientes de la misma revelación, a fin de ensamblar el discernimiento para el dictado de sólo la recta razón, v el discernimiento de los hechos asumidos en signos (milagros). Tienes pues en el llamado método histórico todas las condiciones requeridas en el presente. Esto no es lo único, sino que además sólo en él posees el proceso racional que conduce sólidamente a la demostración propuesta. En efecto, la revelación es un hecho; es un hecho libérrimo de parte de Dios; es un hecho sobrenatural, es decir, no postulado en absoluto por ninguna exigencia de la naturaleza, y que, por último, no puede en sí ser conocido directamente por nosotros. ¿Dónde, en consecuencia, imaginas un argumento que demuestre semejante hecho? Por ejemplo ¿ha sido dicho verdaderamente por Dios lo expresado por Jesucristo, quien en el hábito externo no difería por cierto de los demás hombres? ¿Fue verdaderamente dicho por Dios lo predicado por los apóstoles y que, recibido por ellos, nos fue trasmitido de boca en boca sin cesar a través de la Iglesia? Piensa y reflexiona. A menos que quieras establecer de entrada un absurdo apriorismo, el hecho divino no cognoscible en sí debe ser demostrado por otros hechos divinos cognoscibles de por sí: que sean ellos por cierto capaces de poseer para nosotros valor de signos, como base para nuestra experiencia y reflexión, tanto en su trascendencia sobre las fuerzas de la naturaleza, cuanto en su vínculo con la revelación cristiana, a sellarse y autenticarse, si en realidad por cierto estos hechos podrán ser de diverso género y lo serán en efecto: 1) Hecho de las profecías completadas por el acontecer; 2) aquellos hechos físicos que simplemente y sin aditamento se llaman milagros; 3) asimismo otros hechos muy numerosos, sorprendentemente destacados por sobre todas las leyes que la historia descubre, como los que el Concilió Vaticano I refirió al fin del pasaje citado: la admirable propagación de la Iglesia, la insigne santidad e inagotable fecundidad en todo lo bueno, la unidad católica, su invicta estabilidad, y otros similares. Pues también éstos entran en el género de los hechos: también éstos se muestran como divinos a partir de los criterios históricos, y por eso son idóneos para la demostración a tratar: aunque su principal fundamento debería tomarse por cierto a partir de los milagros, y profecías, porque estos signos son más evidentes para nosotros, y más adecuados a la común inteligencia de todos. En consecuencia, tales sucesos fueron citados siempre hasta ahora, comenzando por el mismo Señor Jesucristo y sus apóstoles, como lo atestigua toda la narración evangélica desde el comienzo al fin: *atestiguando Dios,* dice Heb. 11-4, *con signos, portentos y diversos milagros, y dones del Espíritu Santo"*[71].

Pero ahora esta aproximación se encuentra en dificultad por no sé qué falta, y un nuevo método la reemplaza, asumiendo el principio de la demostración, no ya a partir de los hechos externos sino del mero estado anímico subjetivo: es decir, que los dogmas cristianos se postulan desde ese estado, y no sólo a él se ajustan sino que también se exponen, de modo que el alma pueda preintuirlos en sí misma, o por lo menos introducirse espontáneamente en ellos, y asimilarlos firmemente por su propia energía, siempre que haga esfuerzos por rectificarse y purificarse con honestidad moral.

Pues el desarrollo de nuestra voluntad nos obliga a confesar nuestra insuficiencia, nos conduce a advertir la indigencia de alguna añadidura, y nos concede un sitio desde donde contemplemos, conozcamos y por último recibamos el orden sobrenatural. En fin, éste es el único método legítimo, porque todo dogma se comprueba desde lo externo, fija un límite indebido a los derechos de la razón, y le arrebata su necesaria autonomía que exige adquiramos la verdad de sólo aquellas cosas que nos son inmanentes. En lo restante no hay por qué preocuparse de este mismo principio. Basta saber pues, que el principio general de la inmanencia es la adquisición definitiva de la filosofía moderna. Además: "Quien rehúsa admitir este principio, ya no es contado entre los filósofos. Quien no logra su comprensión, por eso mismo demuestra no poseer sentido filosófico". ¿Y todavía dudas? Si con todo, a quien no le basten esas declamaciones retóricas en las que consiste toda la demostración en absoluto, ése quizá admirará la imaginaria base del sistema, su fantástica construcción, su vacuidad repleta de vacío. Y si en verdad hubiera que dar un juicio sobre la nueva teoría desde el punto de vista estrictamente teológico, sin más debería ser condenada como corruptora de la noción básica de ente sobrenatural, por cierto también destructiva de toda fe cuya motivación sea la autoridad de Dios revelante, como otras veces se ha observado. En fin, omitidas entre tanto estas cosas, se debe considerar ahora un momento cuán vana es respecto del fundamento que presupone, cuán inepta en cuanto al hecho que asume, en especial qué ridícula en cuanto a la ostentada pretensión de eliminar, o al menos superar, la solidez de la apología tradicional a partir de los milagros y otros signos externos de la revelación.

Vana, diré, en cuanto a los fundamentos que para si preestablece. Pues no quiere saber nada de los signos con los cuales el Dios uno y verdadero, creador y Señor nuestro, es conocido por los hechos como por

[71] Cf. Mat. LX; Marc. LI; Luc. X; Juan X-37, XIV-12, XV-34; Act. X-37, seq., etc., etc.

sus efectos; cierra los ojos a todos los hechos de Dios en el mundo, a la vida, predicación y obras de Jesucristo, a la preparación y a las consecuencias de su venida, a otros hechos objetivos por los que los testimonios divinos se hicieron extremadamente creíbles desde el comienzo hasta ahora; pretende socavar todo el complejo de la verdad religiosa, también la revelada, incluso comprendida la misma existencia de Dios, a partir de la mera consideración de la insuficiencia, indigencia, inquietud y aspiraciones del alma humana. En verdad se creería escuchar a filosofantes sonámbulos. ¿Qué clase de argumento, pregunto, qué decurso del raciocinio es éste: soy yo indigente, por lo tanto, existe sin duda del lado de la realidad aquello de lo que carezco o creo carecer? Alguno podría decir conducido por el mero dictado del sentido común: Deseará, aspirará, poseerá también, y lo más a menudo, aquella fantástica objetividad cuya causa y principio es la misma alma, que tan fácilmente crea sus deseos y los llama a la existencia. Esto es lo que se llama ilusiones del alma: "¿Bastaría el tiempo, dice Agustín, si quisiera mencionar cuántas son las ilusiones del alma? ¿Quién posee un alma que no las sufre? Concisamente advierto de qué modo nuestra alma está repleta de ilusiones". Sin embargo entre aquella objetividad imaginada y la objetividad objetiva existe tanta distancia como entre la realidad y el sueño. Por último, el deseo, la aspiración, y cualquier cosa semejante, nada ostentan de por sí, sino indigencia; la indigencia nada, sino vacuidad; pero la vacuidad, que yo sepa, jamás podrá demostrar que realmente existe aquello de lo que está llena. Esto es y parece absolutamente manifiesto, diga lo que diga aquel sentido filosófico con el que somos engañados a lo largo de un extremo infortunio.

Por si acaso objetas a los inmanentistas, que quienes escribieron antes de nosotros elocuente y más sabiamente sobre el alma, la beatitud y el fin del hombre, sacaron muchas y solidísimas conclusiones desde el deseo de la naturaleza, que no puede ser ilusorio ni permanecer inane, fíjate con cuidado que sus fundamentos están muy lejos del fundamento del método de la inmanencia. Pues ellos consideran que la naturaleza es obra del Dios sapientísimo creador y provisor; del Dios, digo, principio y fin de todo, a quien conocen totalmente por otros medios que por sus aspiraciones: de hecho, a saber, por la existencia de los efectos universales que no poseen en sí razón suficiente de su ser, su ordenamiento y su evolución. En consecuencia el deseo de la naturaleza no es percibido como deseo puro y simple, sino como, deseo radicado, en la naturaleza por Dios creador, a cuya sabiduría evidentemente repugna inspirar a su criatura una proporción, una exigencia y una tendencia que no pueda ser cumplida. Entonces la aspiración natural formalmente es tomada como *inclinación de la criatura hacia su fin natural, que nace de lo dirección de quien crea la naturaleza*[72]. Entonces también, desde el apetito del alma puede formarse un argumento eficaz aunque no, desde cualquier apetito, sino sólo del apetito innato, como lo llaman, o también obtenido no excediendo los límites de lo innato[73]. Verdad por cierto, a partir de la cual me encierras en un sistema donde (como dices) las aspiraciones son inmanentes; a partir de allí quieres hacer surgir todo el edificio de la verdad religiosa desde el abismo de las aspiraciones; a partir de allí pretendes que Dios existe, que existe la revelación, que existe hasta el orden superior, ni más ni menos, todas estas cosas responden a las ya mencionadas aspiraciones del corazón: me río ante este fundamento autónomo, vano, ilusorio, fantástico, inane y semejante al sueño.

Pero omitamos esto si gustáis. Admitamos el fundamento por ahora, y justamente la premisa mayor de todo el proceso: que es necesaria la conexión entre las aspiraciones del alma precisamente como tales y la concreta existencia de las cosas que por ellas se postulan. Vayamos ya al hecho que el nuevo método apologético ubica en lugar del considerado inferior, sin duda: las aspiraciones del corazón, en efecto, requieren, exigen y postulan la revelación. Pues allí están quizá, de nuevo el sueño, de nuevo el juego de la imaginación. Por cierto que un hecho de este tipo está lejos de toda experiencia positiva. Niegan ello en primer lugar todos los racionalistas. En segundo término, lo niegan al unísono los teólogos católicos. Lo niega en tercer término el concilio Vaticano I, estatuyendo expresamente y definiendo que la revelación fue en absoluto necesaria sólo en cuanto agradó a Dios desde su infinita bondad conferir al hombre este beneficio indebido, ordenándolo a la

---

72 Sto. Tomás, en III, D. 27, q. 1, a. 2.

73 De dos modos se dice apetito. *Innato,* que no consiste en operación alguna, sino en la misma proporción o connaturalidad de cada uno al bien conveniente para sí según la exigencia de la propia condición. *Obtenido,* que consiste en un acto de la voluntad; y de nuevo es doble, según se mantenga dentro de los límites del apetito innato, o al contrario los transgreda, como si alguien apeteciera lo que considera posible y no lo es, o por cierto, aunque sea posible en absoluto, sin embargo trasciende su condición. Y del primero sin duda puede extraerse un argumento tanto en favor de la posibilidad, cuanto de la existencia de aquello para lo que tal apetito existe, *ya que no puede ser vana la ordenación del autor de la naturaleza,* que así demuestra el apetito. Pero del segundo no se saca nada, y en adelante nada, porque puede ser llevado a donde sea, según la imaginación de quien apetece, o la ambición del que anhela ir hacia lo que trasciende las fuerzas de la naturaleza, y sus debidos socorros.

participación de los bienes divinos que superan totalmente la comprensión de la mente humana, puesto que no ve el ojo ni escucha el oído, ni asciende al corazón del hombre, lo que Dios preparó para quienes lo aman. Pero, lo que es más, quienes primeros de todos deberían negar, son los mismos inmanentistas, como que para ellos no existe ninguna legítima adquisición de la verdad, salvo aquélla que surge del propio fondo del alma. Nada, en efecto, más extraño al fondo del alma humana que la revelación; y al instante uno se pregunta qué tipo de quimera es el alma, si no puede recibir verdad alguna salvo la autóctona, y al mismo tiempo de nada necesita más que de la instrucción y doctrina que proviene del exterior, es decir, de Dios revelador, que le llega más allá y por sobre todas las leyes de la naturaleza.

¡Y qué ocurriría si descendiéramos a la aplicación concreta¡ Pues la revelación que dicen postular a través de las aspiraciones del corazón, no es la revelación en el género sino esa revelación grabada en el individuo que se denomina fe católica. “Esto es la fe católica: que veneremos a Dios uno en la Trinidad y la Trinidad en la unidad, no confundiendo las personas ni separando la sustancia. Una es la persona del Padre, otra la del Hijo, otra la del Espíritu Santo, pero una sola es la divinidad del Padre, del Hijo., y del Espíritu Santo, igual la gloria y coeterna la majestad... Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo, y sin embargo no tres dioses, sino que Dios es uno solo ... Padre no hecho por nadie, ni creado, ni engendrado. Hijo solamente del Padre, no hecho, no creado, sino engendrado. Espíritu Santo procedente del Padre y del Hijo, no hecho, ni creado ni nacido ... también es recta fe que creamos y confesemos que D. N. I. C. Hijo de Dios, es Dios y hombre ... que aunque Dios y hombre, sin embargo no son dos sino que Cristo es uno solo; uno no por la confusión de la sustancia, sino por la unidad de la persona... que padeció por nuestra salvación, descendió a los infiernos, resucitó desde los muertos al tercer día, ascendió a los cielos, y está sentado a la diestra del Padre ... Esta es la fe católica y no podrá salvarse quien no lo crea fiel y firmemente”. En consecuencia, ahora inquiere y reflexiona; advierte qué puede haber de común entre esta fe católica y las aspiraciones, exigencias y postulados que laten en lo profundo del alma humana. Si lo adviertes, está bien; yo por cierto no puedo.

Pero dirás, la fe cristiana no debe considerarse desde este ángulo cuando debe juzgarse sobre su conformidad con las aspiraciones del corazón: no desde el aspecto teorético, sino más bien desde el moral, que atañe al sentido práctico. Sea pues como quieras. Pero también de este modo digo que tan eficaz y riguroso hubiera sido el argumento con el cual probara el turco una cierta credibilidad de la revelación introducida por su profeta Mahoma. Pues asimismo Mahoma trajo una revelación al mundo, y conversó con el arcángel Gabriel, según lo que se encuentra escrito en el Corazón: así también encontramos en el evangelio que J. C. descendió del cielo para traernos las palabras de quien lo envió. Además, si la decisión depende de cuantas exigencias y tendencias del corazón existen para quienes están consultando sus aspiraciones, ¡parecerá más verdadera la revelación de Mahoma que la de Cristo! Carecería de sentido si respondieras que las aspiraciones a las que corresponde el paraíso de Mahoma no son buenas, y de tal modo no demuestran la verdad de sus postulados. Pues dejando a un lado ahora otros asuntos, ¿quién te enseñó esa distinción entre aspiraciones buenas y no buenas? Y yo por cierto en tanto no olvido al hombre real, en cuanto concibo mi naturaleza ordenada a la causa primera, al primer principio y al fin último de todas las cosas, así por respeto a este fin supremo de mi voluntad puedo juzgar y juzgo sobre la bondad o maldad de mis aspiraciones. Pero de nuevo, una vez que me encierras en mis aspiraciones como en el primer principio del cual debe extraerse y establecerse toda verdad, ignoro ya que son aspiraciones buenas o malas. No conozco sino aspiraciones verdaderas y reales. Pero en mí descubro aspiraciones que postulan el paraíso de Mahoma, otras que postulan el paraíso de Cristo, y concluyo que tan verdadera es la revelación del Corán como la del Evangelio, tan receptible una como otra. ¿Te das cuenta que el sistema es vano, insostenible, y conduce a la contradicción?

Y hay algo peor en tanto este método en su firmeza de tal modo que tiene decidido disolver la apología tradicional aún en el esplendor de su lumbre, incluyendo milagros y otros argumentos externos de la revelación, de quienes no vacilan en afirmar que ya no se acomodan más a la mentalidad moderna, y que han perdido su poder demostrativo para los hombres contemporáneos. Pues para esto el montón se acrecienta con los fantásticos juicios de los que consta todo el sistema. Creerías que ellos están a tal extremo preocupados de la inmanencia, que no saben absolutamente nada de lo que ocurre afuera, y jamás escucharon nada sobre los nuevos y espléndidos signos con los que le plugo a Dios robustecer la credibilidad de la fe católica precisamente en nuestra época a la luz del sol y en el escenario de la máxima publicidad. En consecuencia los remitiremos a

la historia de estos hechos, donde se encuentra la absoluta refutación de esa afirmación ridícula[74]. Sin duda es muy cierto que el moderno espíritu de incredulidad se resiste a los milagros, e intenta lo imposible para no admitir la realidad de los mismos, y cierra voluntariamente los ojos para no ser confundido por su irrecusable testimonio[75]. Pero además ¡por los dioses inmortales!, no hay allí ninguna moderna novedad, a menos que desees hacer comenzar la edad moderna en el tiempo de los escribas y fariseos, la conclusión sería diametralmente opuesta a la que desean sacar. Pues los enemigos de la revelación se esfuerzan contra sus sólidas demostraciones; pero contra la ligera y nebulosa apología de la inmanencia ¿quién volverá las armas y las fuerzas? De aquélla se ríen y siempre se reirán, y con ellos el demonio.

Así pues se muestra cuán absurdamente es expulsado el método histórico de la teología que llaman fundamental. Pero ya se presenta el problema de, si expulsado inmerecidamente de los atrios, con justicia será admitido en el íntimo santuario de la ciencia sagrada. En pro de cuya solución vaya la proposición siguiente.

§ 2.

El método histórico, por oposición al método teológico, no sólo es absolutamente insuficiente y desproporcionado sino también conduce errores accidentales de todo tipo, cuando después de los preámbulos de la fe, ya no se indaga si existe la revelación cristiana sino qué sentido, tiene o cuál es la interpretación de lo que en sus fuentes se contiene. Y si se lo lleva hasta el extremo que bajo el falaz pretexto de la abstracción de reglas superiores, en sus, hipótesis habituales o en las interpretaciones a construir emplee la misma independencia, que si no existieran aquellas reglas superiores, este mismo método contiene en su fundamento una herejía tanto más perniciosa cuanto disimulada con mayor habilidad, y más gravosa porque abre una vía más libre para toda negación de los dogmas revelados.

La razón general de esta afirmación es de tal modo evidente que no habría necesidad de mayor aclaración. En efecto, en cualquier clase de exégesis, el primer y más necesario criterio de interpretación debe extraerse siempre de los peculiares al autor o la escuela cuya doctrina se investiga. Esto lo dice, sin duda, también el buen sentido común o vulgar; lo demuestra una razón en extremo obvia. Pues ¿qué dirías, de quien abordara el comentario de los libros de Aristóteles, o la exposición de las opiniones de la escuela peripatética, sin preocuparse nada de la terminología peculiar de Aristóteles, nada de las reglas, nada del método, nada de los principios que rigen su escuela? En consecuencia, cuando te enfrentes a una interpretación, sea de libros cuyo autor es Dios revelante, sea de obras, que aunque no inspiradas por Dios, sin embargo tratan siempre, si se me permite la expresión, de una escuela fundada por Dios, e instituida para la custodia y propagación de la doctrina revelada, ante todo debes prestar atención a todas las normas que derivan de la misma revelación, y las reglas especiales que o la revelación infiere por naturaleza o asignó de hecho. Pero esas se denominan criterios teológicos. Sin embargo el método histórico es precisamente aquél que ignora tales criterios, y exclusivamente utiliza aquellos que se sacan del uso y la costumbre en el curso de las cosas humanas. ¿De qué modo será suficiente y proporcionado a la investigación que ahora se trata? ¿De qué modo no conducirá, sin duda, a errores accidentales y gravísimos frente al verdadero sentido de muchos textos que examina? Enseguida lo aclararemos con algunos ejemplos.

Lees por ejemplo en Mateo que antes de encontrarse María y José, María estaba encinta por el Espíritu Santo; que José no la conocía hasta que dio a luz a su hijo primogénito; te encontrarás también con muchas menciones de hermanos y hermanas de Jesús. Y tú, encerrado en el método histórico, fácilmente concluirás que aquí se mencionan a hermanos y hermanas uterinos; se llama primogénito no sólo a aquél antes del cual no hay nadie, sino también a aquel después del cual hay otros; en fin, el pensamiento del evangelista sería que

---

74 "Lee el libro de Jorge Bertrin, egregio en todo sentido: *Historia crítica de los sucesos de Lourdes. Allí* encontrarás milagros narrados con sumo rigor crítico, milagros que hizo Dios para la mentalidad moderna, milagros de los que dice el autor con toda justicia en su prólogo: *ellos constituyen como un moderno capítulo de la apologética cristiana.* Pero entre muchas otras cosas que se dicen sabia y convenientemente, leerás con provecho el parágrafo titulado: *Fuerzas desconocidas,* pág. 190 y sig. Allí el autor sale al encuentro de la dificultad vulgar sobre las fuerzas desconocidas de la naturaleza, mostrando a muchos que aquellas fuerzas ocultas, quizá a revelar en el futuro, no pueden estar en oposición con leyes conocidas perfectamente por nosotros, y así en vano se objeta cuando se trata de la incognoscibilidad del milagro.

75 Consultad en Bertrim, op. cit., pág. 233, sig. *Les miraculée d'un romancier*.

María alguna vez fue conocida por José, que tuvo hijos e hijas, y que en consecuencia perdió su virginidad. Te equivocas por cierto, e incurres en herejía formal. Si hubieses atendido a los criterios superiores de la fe, sin duda alguna hubieses excluido este sentido. Hubieses comprendido que el evangelista demoró el encuentro hasta que pudiera venirle en mente; hubieses comprendido que lo dejó como indudable y colocado fuera de toda sospecha, que después de tal y tan magna concepción del Espíritu Santo permanecería inviolado el sagrario de la divinidad; hubieras entendido por último que con idéntico sentido se dice "no la conocía hasta, etc», con el que diría: ese no hizo penitencia hasta que murió, pues cuando se trata de la penitencia, sólo puede ser cuestión del período de la vida presente, y quien afirma que alguien no hizo penitencia mientras vivió aquí, eternamente le priva de penitencia.

Lees en Lucas que Jesús progresaba en sabiduría, edad y gracia ante Dios y los hombres, y puesto que no se dice diferentemente de Jesús que de cualquier otro niño educado y dotado de buena índole, concluyes que el pensamiento del evangelista sería que Jesús crecía intrínsecamente en virtud, que poco a poco sin entendimiento adquiría conciencia de sí, que a la manera de los otros, de ignorante devenía sapiente. Te equivocas. Por cierto allí atestigua Lucas, en cuanto historiador, el hecho externo, sensible, experimental, visto por aquellos entre quienes crecía Jesús; testimonia sin duda el hecho de algún progreso conocido en las acciones exteriores según que en ellas más y más con el paso de los años se manifestaban la sapiencia y la gracia, sea en relación a los deberes con Dios, sea en relación a los deberes con los hombres. Y si es que debiera juzgarse sobre el pensamiento del evangelista como de un hecho atestiguado por él, según las reglas comunes, ciertamente sería legítimo el tránsito, legítimo el traslado al progreso interior, como quien en el acostumbrado decurso de las cosas está unido con el fenómeno exterior como la causa con el efecto. Pero en verdad algo impide que juzgues ahora según esta norma común y ordinaria. En cuanto al hecho, lo prohíbe el principio revelado por el que sabemos que las acciones de Cristo adolescente no surgieron de una creciente sabiduría y virtud, sino, que sólo fueron crecientes manifestaciones de la sabiduría y virtud con que desde el comienzo estaba colmado. En cuanto al pensamiento del evangelista, lo prohíbe la certísima fe sobre la inspiración del evangelio, de la cual por cierto es lícito a veces abstraer, pero contra la que jamás es lícito pensar.

Lees en Marco que Jesús llegando, a Nazaret, *no podía hacer ningún milagro, sino que impuesta las manos curó unos pocos enfermos,* y de allí concluyes que el autor estaba convencido de que se limitaba en Cristo la potestad de los milagros, y que en verdad fue un defecto de poder la causa de que no se haya ex tendido a muchos enfermos el beneficio de la salud. De nuevo te equivocas. Supuestas pues las reglas de fe, sin las que los libros de Dios carecen de recta interpretación, "cuando se dice: *no podía hacer ningún milagro,* no debe referirse a la potencia absoluta, sino a lo que puede ocurrir convenientemente"[76]. No es, dice Jerónimo, que no pudiera hacer muchos milagros para aquellos incrédulos, sino que no haciendo muchos milagros condenaba a los ciudadanos incrédulos. Según este modo se dice en Génesis XVIII-17: *¿Podré ahora ocultar a Abraham lo que estoy por hacer?* Y XIX-22: *No podré hacer nada hasta que tú llegues allí.* De nuevo en Mateo lees que Cristo está admirado al oír como habla el centurión, y puesto que entre nosotros la admiración suele producirse por lo que acontece contra nuestra expectación, si transfieres a Cristo idéntica causa de admiración, afirmas por lo tanto que él es partícipe de nuestro común defecto o ignorancia. Así tú, si te condujere el solo conocimiento humano; pero criterios más nobles proporcionaban otra interpretación: "Debe afirmarse que la admiración, estrictamente ocurre sobre algo nuevo e insólito. Pero en Cristo no podía existir algo nuevo e insólito en cuanto a la ciencia por la cual conocía la realidad en el Verbo, ni tampoco en cuanto a la ciencia por la que conocía la realidad a través de formas inspiradas. Para él puede sin embargo existir algo nuevo e insólito la ciencia experimental, de acuerdo con la cual diariamente podía ocurrirle algo nuevo. Y por eso si hablamos dé lo mismo. en cuanto a la ciencia bienaventurada o también a la infusa, no hubo admiración en Cristo. Pero si hablamos de eso en cuanto a la ciencia experimental, entonces puede haber admiración en él, y asumió este estado para instrucción nuestra, a fin de que deba admirarse lo que incluso él mismo admiraba"[77].

Experimentas dificultades al conciliar los evangelios entre sí, en cuanto al orden y circunstancias de las apariciones de Cristo a las mujeres después de la resurrección, y apoyado en tu método, que, siempre recurre a las hipótesis más fáciles o verosímiles, opinas que tropiezan los evangelistas en este punto, todos o algunos. Probablemente esto ocurriría si se tratase de libros humanos; no probablemente, sino con toda certidumbre debe excluirse si se trata de divinos. Comparas el evangelio de Juan con los sinópticos, y realizada la

---

[76] S. T., III, q. 43, a. 2 ad 1.
[77] Sto. Tomás, III, q. 15, a. 8.

comparación juzgas que si Cristo habló como en Juan no pudo hablar como en los sinópticos, o viceversa, si habló como en los sinópticos no pudo hablar como en Juan. La conjetura es muy débil para aquel a quien la certísima doctrina de la fe, que propone absolutamente cuatro libros del único y mismo santo evangelio de Jesucristo, le quita toda probabilidad, sí existiera alguna. Y así en fin en muchos otros casos, pues el día casi no alcanzaría para enumerar todos los casos similares.

Si ahora objetases, como defensa de tu método, que los evangelios también son documentos verdaderamente históricos que como tales, ni más ni menos, deben admitirse en los preámbulos de la fe en orden al juicio de credibilidad, cuando las reglas y criterios que derivan de la fe todavía no están en uso, ni lo pueden estar, para que no se incurra manifiestamente en un círculo vicioso, responderé que esto es muy cierto, pero al punto hay que agregar que en esta comprensión inadecuada del evangelio no es en absoluto posible un juicio completo y adecuado sobre los asuntos evangélicos. Percibirás en consecuencia los hechos externos, visibles, del orden experimental, que están atestiguados en el evangelio; pero en cuanto a la íntima relación de ellos, recordarás que de los meros criterios comunes a menudo llegarás a conclusiones sólo hipotéticamente verdaderas; hipotéticamente, digo, es decir, según el orden sólo de las contingencias comunes, y la lumbre de la fe superior te enseñará luego que este orden no tiene lugar allí. Percibirás también la sustancia de la narración histórica, que de toda evidencia es la misma, por si en extremo uniforme, en todos nuestros libros, y tal que para todo hombre sincero manifiesta un solidísimo fundamento sobre los milagros y otros signos de persuasión. Pero en cuanto al modo de la narración y los accidentes, conviene recordar que el método habitual de la crítica histórica puede conducirte a múltiples conjeturas más o menos verosímiles, que no serán sin embargo nada más que conjeturas, hasta que superando tu teoría, la fe de la inspiración quizá las manifieste falsas[78]. Tendrás también lo más a menudo motivo para suspender el juicio y decir que del solo examen de la ciencia histórica no es evidente todo lo que la sagrada doctrina sostiene y transmite sobre los hechos de la historia sagrada o su absoluta infalibilidad. Pero de todos modos es un método falso, enfermizo y conducente al error, el modo de tratar e interpretar el evangelio con aquella misma libertad e independencia que se admite en los documentos de la historia profana.

Además, igualmente ahora, guardada la proporción, hay un defecto en cuanto a la interpretación de la tradición, cuando se la acepta sin duda como si estuviese apoyada en el hecho histórico común, esto es, en el hecho de la transmisión de cualquier doctrina según las solas fuerzas y habilidades de los ingenios humanos; de tal manera dejan enteramente a un lado criterios superiores que en el caso hubiesen sido necesarios para lograr un juicio certero: sobre el pensamiento de los antiguos Padres, en muchos pasajes para nosotros oscuros y, hablando absolutamente, hubiesen podido proporcionar asidero para diversas interpretaciones; entre ellas, por su prurito de opinar libre e independientemente, los críticos eligen siempre aquellas que tienden a la heterodoxia para llegar a la conclusión deseada: el pensamiento de la primitiva Iglesia fue diferente del que prevaleció en la época posterior. Y si la tradición fuese conformada por el espíritu humano solamente, nada por cierto obstarla a prior para que se admitiese la posibilidad de una mutación realizada en el significado e inteligencia de los dogmas. No hubiese sido necesario entonces extraer de las claras explicaciones de los Padres posteriores una norma segura y cierta para interpretar las manifestaciones más oscuras de los antiguos. Entonces hubiera sido lícito comparar los posteriores con sus antecesores. Entonces quizá hubieras podido afirmar que aquellos magnos doctores de los siglos cuarto y quinto engañaron o fueron engañados cuando declaran tan afirmativa e insistentemente depender en todo sentido del pensamiento y el parecer de los mayores. Agustín no habría entendido a los autores sobre los que escribía en el exordio: *Todos los que pude leer, que antes de mí escribieron sobre la Trinidad que es Dios, intérpretes católicos de los libros divinos, trataron de enseñar según los Escrituras que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo manifiestan la unidad de una y la misma sustancia con inseparable igualdad, y por eso no son tres dioses sino un solo Dios"*[79]. Por último, los escritores de la primera época habrían confesado dioses inferiores o demiurgos, bajo el sumo y supremo Dios, en el Hijo y el Espíritu Santo, y por esta, habrían introducido un nuevo paganismo diferente del antiguo por la mera forma accidental. Quizá pudieses afirmar estas cosas, aunque parezcan demasiado duras, sin embargo serán hasta ahora conclusiones aceptables por aquella disciplina que suelen descansar a lo más en

[78] Observa allí que contra la certeza histórica de los hechos evangélicos en cuanto a la sustancia, nada significan las dificultades o contradicciones que ocurren en algunos accidentes. Justificadamente te apartarás pues de ellos en orden a la credibilidad, de nuestra fe.
[79] Agustín, *De Trinit*. L. I, c. 4.

conjeturas e hipótesis[80]. Pero ahora allí, al igual que en la Escritura, el fundamento mayor debe reconocerse en lo humano; y lo que estaba en cuestión, porque el método histórico y su juicio deberían considerarse en absoluto insuficientes para interpretar el evangelio, estará igualmente en cuestión porque se considerarla desproporcionado para interpretar las obras de la sagrada tradición.

Pero observa bien que no deliramos porque si se descubrieran *cosas demostradas con certeza* según los legítimos criterios de la disciplina histórica, las mismas podrán a veces demostrarse falsas según los superiores principios de la fe, y los criterios propios de la teología. Dejemos esto; no es el sentido de lo anterior. Sino que sólo afirmamos que las reglas utilizadas lo más a menudo en la crítica conducen a juicios meramente probables, a conjeturas más o menos verosímiles, para no decir absolutamente imaginarias. Pero ahora lo que desde el mero punto de vista de la crítica histórica hubiera podido ser conjetural o incluso probable, ya no lo es más si se opusiera a la verdad que se manifiesta plenamente por otra vía. Antes bien es herético o erróneo y ya no cae más dentro de la facultad de opinar si contradijera a lo que enseña la fe o demuestran los criterios teológicos. Por lo cual, si con el pretexto de una precisión surgida desde reglas superiores, intentas examinar los documentos de la Sagrada Escritura o de la Tradición con la misma libertad e independencia que se permite en las cosas profanas, no sólo no evitarás la malicia herética sino que agregarás también el de la más artificiosa falacia. El autor del libelo *El Evangelio y la Iglesia* escribía en la introducción: “En este librito el propósito es considerar todo desde el punto de vista solamente de la historia; pero no realizar la apología del catolicismo y del dogma tradicional. Si fuera este el propósito, el presente opúsculo sería muy defectuoso e incompleto en lo que atañe divinidad de Cristo y a la autoridad de la Iglesia … No tratamos de demostrar aquí ni la verdad del Evangelio, ni la verdad del cristianismo católico, sino sólo definir el modo por el cual en la historia se unen el Evangelio y la Iglesia católica, El lector de buena fe no se equivocará en esto”[81]. Apenas puede decirse a cuántos incautos engañaría esta dolosa manifestación. ¿Acaso decían, no es una cosa prescindir y otra negar? ¿Acaso el axioma no fue recibido en todos al decir: la falsedad no es de quienes abstraen? ¿Acaso no es uno el punto de vista del historiador y otro el del teólogo? Ciertamente. Y al llegar al final del libro observas destruídos todos los dogmas de la fe cristiana, uno tras otro; ves que directamente ellos deben abjurarse a menos que pueda al mismo tiempo ser recibido como certísimo por el fiel quizá lo contrario de lo que se admite y se aprueba desde el punto de vista histórico. Por eso afirmo: el método histórico llevado al extremo de que con el doloso pretexto de la abstracción a partir de reglas superiores, usa de la misma independencia en sus hipótesis habituales o en las conjeturas a construir, que si no existiesen aquellas reglas superiores, contiene en su base una herejía más perniciosa porque abre una vía más libre para la destrucción de todos los dogmas revelados.

[80] “Los críticos tienen conciencia de trabajar constantemente con hipótesis, que el examen de los textos vuelve más o menos probables, que puede hacerlas ciertas en tanto la materia lo permita. La hipótesis juega en la investigación histórica el mismo papel que en las búsquedas propiamente científicas. La mejor es la que mejor da cuenta de los hechos conocidos, y se adapta con mayor facilidad”. *Loisy; Autour d’un petit livre*, pág. 35.

[81] Pág. 7 de la primera edición.

Capítulo Cuarto

SOBRE, EL ERROR DE LA VERDAD RELATIVA EN LAS CREENCIAS DE LA TRADICIÓN[82]

Le dice Pilatos: ¿Qué es la verdad?
(Juan, XVIII-38)

Una vez admitido que el modo de pensar de la Iglesia antigua, incluso acerca de las primeras creencias de nuestra religión, fue sin duda diferente del que prevaleció en la Iglesia de una época posterior, se sigue de inmediato que no puede aceptarse una tradición inmutable, fija, siempre constante para sí, sino por el contrario la misma debe admitirse de modo tal que por sí sola esté expuesta a una variación sin término. De donde, pues, como quieren los nuevos maestros, las nociones que la Iglesia expone como dogmas revelados, no son verdades caídas del cielo, y conservadas en el mismo tenor en que estaban expuestas desde su mismo origen, y nada ya impide que se modifiquen constantemente, y que constantemente sean despojadas de aquel determinado modo que comportaban las especiales condiciones de cultura de los siglos pasados, en fin, que progresivamente invistan la forma de un conocimiento más afinado. Sin duda, lejos de que haya algo que lo prohíba, existen muchas cosas que hacen ahora extremadamente necesaria semejante modificación. Pues ahora ha variado la especulación filosófica; ahora se posee un conocimiento mucho mayor de la historia y del universo; ahora..., ahora ..., ahora ..., etc.

Pero alguien dirá: Si así debe entenderse respecto de la sagrada tradición, si aquello que ayer y antes de ayer se predicaba como verdadero debe ser hoy corregido, si se afirma una evolución sin término, y toda nueva evolución trae consigo algún trastocamiento en cuanto a la doctrina que se creía antes, en consecuencia, erró la antigua tradición, así como también yerra la tradición actual; se le quita profundamente al magisterio apostólico toda infalibilidad, y no existe en absoluto en la Iglesia el carisma de verdad prometido por Cristo. Dificultad muy grave que sin embargo logrará una solución óptima por la distinción que debe hacerse entre la verdad absoluta y aquella que puede llamarse relativa. Sin duda es esta distinción la que sugiere la filosofía kantiana contra el feroz dogmatismo de la Escuela. No estaba errado quien presentaba como incognoscible a los noumenos o naturaleza intima de las cosas, en especial de las que están por encima de nosotros. De hecho ¿quién podría verdaderamente confiar en que sus conceptos fuesen de algún modo conformes con la realidad objetiva? ¿qué más creíble que el axioma con el cual la antigua filosofía afirmaba que en nuestra mente la verdad es la adecuación del intelecto y la realidad? Sin duda ¿qué más absurdo [que lo dicho], hablando especialmente de las cosas divinas que se elevan infinitamente por sobre todo lo que nuestras ideas pueden expresar? En consecuencia, la verdad entre nosotros es un continuo inquirir más que el imposible logro y la posesión de lo que se inquiere. Es una concepción en cuanto lo que puede ocurrir aproximándose a la realidad; es la mejor manera de hablar que podría considerarse según nuestras condiciones y circunstancias presentes, a las que sin embargo jamás le convendría mantenerse inmutables y definitivas. Y puesto que los mismos dogmas de la fe han sido formados por una cierta reducción de los misterios divinos a las nociones humanas comunes, como por ejemplo lo demuestra claramente su sola estructura, es evidente que también aquí, o mejor aquí sobre todo, atenta la omnímoda trascendentalidad del objeto, no existiría más verdad que lo que mejor y con mayor aptitud se exprese según las ideas corrientes y el estado cultural de cada época. Pero aquí se alza la explicación de la verdad relativa, que aunque siempre esté presente en la doctrina de la tradición y en las definiciones eclesiásticas, concilia del mejor modo entre sí dos cosas que antes parecían inconciliables, a saber, la evolución doctrinal y la infalibilidad entendida sanamente[83].

---

[82] Lo que se contiene en este capítulo casi íntegramente fue sintetizado de dos egregios artículos de Guido Matiusi S. I. sobre la inmutabilidad del dogma en el periódico *La Scuo1a Cattolica* (Quaderno di Marzo, 1903, y sig.). (Advertencia del autor).

[83] Apenas y sin apenas difiere por cierto aquel concepto de la infalibilidad eclesiástica del propuesto en el primer esquema de la constitución sobre la doctrina católica por el concilio Vaticano I: "Se afirma la obligación de la Iglesia infalible de esperar finalmente que entre varias opiniones sobre el sentido del dogma prevalezca aquella que sea la más apta para tal época. Así en dicha opinión muy vigorosa por la definición de la Iglesia, conceden que existe siempre alguna verdad, pero no por eso simplemente la verdad, y toda la verdad; y por ello con el progreso del tiempo ante otro estadio ulterior de los conocimientos se expone una inevitable definición más perfecta, porque la anterior ya no es adecuada a este posterior estadio de conocimiento. Así dicen, en el s. V debía excluirse la separación de las dos personas del hombre Jesús y del Hijo de Dios. En verdad, la condena de esta separación incluía, según la psicología de esta época, la unidad de la persona de

Así [opina] la nueva escuela que ahora se consolida, y nada parece preocuparle el anatema lanzado por los padres del Vaticano I, sesión 3, can. 3, sobre la fe y la razón contra quienes afirman *pueda ocurrir que, una vez propuestos por la Iglesia los dogmas, algún día según el progreso del conocimiento deba atribuírseles un sentido diferente del que entendió y entiende la Iglesia*. En adelante el objetivo del presente capítulo es demostrar qué debe entenderse por esta ficción de la verdad relativa, hoy tan celebrada, primero en cuanto a sí, luego, lo que es más, a su aplicación a los dogmas de nuestra fe.

§ 1.

El concepto de verdad relativa es absurdo en sí, y salvo la definición consagrada por la antigua filosofía (adecuación del intelecto a la realidad) no es admisible ninguna otra noción de verdad.

"Así como el bien designa aquello hacia lo que tiende el apetito, así la verdad designa aquello hacia lo que tiende el intelecto. Esta es pues la diferencia entre el apetito y el intelecto y cualquier conocimiento, porque el conocimiento existe según lo que es conocido en el cognoscente, pero el apetito [existe] según que el apetente se incline hacia la cosa misma apetecida, y así el fin del apetito – lo que es bueno – está en la cosa apetecible; pero el fin del conocimiento, lo que es verdadero, está en el intelecto mismo ... No obstante, puesto que toda realidad es verdadera según tenga la forma propia de su naturaleza, es necesario que el intelecto en cuanto cognoscente sea verdadero en cuanto posee la semejanza de la realidad conocida, que es su forma en cuanto es cognoscente. *Y a causa de esto la verdad es definida por la conformidad del intelecto con la realidad*"[84]. Y siendo por cierto verdadera la realidad, si el conocimiento es por definición – la representación del objeto existente en el intelecto –, al punto se sigue que la verdad, en cuanto perfección propia del conocimiento, no puede consistir en otra cosa sino en su conformidad con el objeto mismo. Empero, digo conformidad que no debe buscarse en la entidad del acto cognoscitivo por comparación con la entidad de la realidad fuera del intelecto, sino precisamente en el hecho de que la realidad en si misma se constituye como objeto tal como el intelecto aprehende y dice que el objeto está constituido.

Pero aunque el intelecto exprese algo sobre la constitución real del objeto, es necesario que se refiera a ello con un acto propio, y esto no lo realiza en la simple aprehensión, sino sólo en un juicio que se expresa a través de una proposición. Pues todo juicio abarca dos nociones de las cuales una es tomada como sujeto que supone en lugar de la realidad a la que se refiere la mente, la otra como forma que se atribuye al sujeto y se predica de él. Y en verdad, suponiendo el sujeto en lugar de la realidad exterior al intelecto, éste enuncia siempre algo designado y distinto, aunque hasta ahora aprehendido imperfectamente, como algo casi potencial que debe ser determinado a través de un predicado, y ambos no se oponen entre sí. Pues ciertamente el matemático comienza a hablar sobre el triángulo antes de conocer sus propiedades, y el físico del magnetismo como de la causa de ciertos efectos, sin que conozca su intima constitución; nombras a una planta antes de determinar su especie; nombras al ángel, aunque tengas de él una noción muy vaga e imperfecta; nombras a Dios, aunque tú te sepas infinitamente alejado de la expresión de su esencia, pues basta que lo llames ser primero, causa de la que depende la totalidad de las cosas, o algo por el estilo, a fin de que lo distingas de todo lo que no es Él mismo. En consecuencia, como lo corpóreo singular se me presenta muy netamente aunque ignore muchas cosas sobre ello, y se me oculte su misma constitución numérica o causa de individuación, así se me presenta el sujeto del juicio como algo designado individualmente, y sin embargo potencial, que debe ser determinado por el predicado. Ahora, por lo tanto, si la forma significada por el predicado conviniese con la realidad designada por el sujeto, cuando el juicio afirma convenir, o si no conviniese cuando el juicio niega convenir, se obtiene la verdad; pero si ocurre lo contrario, la falsedad; pero ambas [afirmadas] no relativa sino absoluta y simplemente, sin agregado. La concordancia de parte de la realidad o existe o no existe, y ésta es la concordancia objetiva a la que debe adecuarse la afirmada por el intelecto, de modo que esto sea precisamente la verdad y no otra cosa: adecuación del intelecto con la realidad.

Cristo y así se definió una sola hypóstasis o persona en dos naturalezas. Pero según la verdadera psicología de esta época, dicen, deben comprenderse ya dos personas, divina y humana, permanentes en la misma unión, y por eso debe entenderse no la unidad real de la persona de Cristo, tal cual se comprendía hasta ahora, sino una sola persona compuesta de dos personas, etc.". Collect. Lac., pág. 538.

[84] Sto. Tomás, I, q. 16, a. 1-2.

Pero observa atentamente los términos de la adecuación. Dichos términos no son el intelecto y la realidad, como si el objeto se presentase en su entera realidad, y partiendo de allí el intelecto agotase toda la inteligibilidad de esta realidad, y por eso como si no debiera existir nada en el objeto que no existiera a la vez en el intelecto. Así, pues, quisieron explicar los nuevos maestros la adecuación del intelecto y la realidad, a fin de reducir al absurdo la definición de verdad recogida en la antigua filosofía, con la tarea excesivamente facilitada. Pues, ¿quién –pregunto– podría soñar alguna vez que fuesen idénticos el concepto verdadero y el conocimiento comprensivo por el que se conoce la realidad tanto cuanto es inteligible? En consecuencia, no interpretarás así los términos de la adecuación, sino de modo que de un lado esté lo que el intelecto afirma sobre la realidad, y de otro lo que en la realidad corresponde a respectiva afirmación. Así, pues, cuando declaro que Dios es sabio, no afirmo que existe una adecuación entre mi conocimiento y Dios o la sabiduría de Dios, lejos de ello; sino sólo entre lo que es –que la sabiduría está en Dios o conviene a Dios– , y lo que se manifiesta afirmado sobre esta adecuación en mi juicio.

De nuevo, los términos de la adecuación no son las modalidades del intelecto al inteligir o juzgar, y las modalidades de la realidad en sí misma, puesto que una cosa es la modalidad del inteligir y absolutamente otra cosa lo que se afirma del objeto según esta modalidad del inteligir. De allí que Sto. Tomás en I, q. 13, a. 12, investigando si pueden enunciarse proposiciones verdaderas sobre Dios, y objetándose a si mismo que es falaz todo intelecto que intelige la realidad diferentemente de lo que es, y que por otro lado *la modalidad de Dios* es absolutamente diferente de la modalidad de nuestro conocimiento, responde así: "En cuanto a lo tercero hay que afirmar que esta proposición: *el intelecto inteligiendo la realidad diferentemente de lo que es, es falso,* tiene dos aspectos, puesto que el adverbio *aliter* (diferentemente) puede determinar al participio *intelligens,* (inteligiendo) de parte de lo inteligido y de parte del que intelige. Si por parte de lo inteligido, la proposición es así verdadera y su sentido es: es falso todo intelecto que intelige una realidad diferentemente de lo que ella es. Pero esto no tiene cabida en lo propuesto, ya que nuestro intelecto al conformar una proposición sobre Dios, no afirma que él sea compuesto, sino simple. Si es, por cierto, de parte del que intelige, esta proposición es así falsa porque es distinta la modalidad del intelecto al inteligir que la de la realidad al existir. Es evidente pues que nuestro intelecto intelige inmaterialmente las realidades materiales inferiores a él, no porque entienda que ellas son inmateriales, sino porque tiene una modalidad inmaterial de inteligir. E igualmente cuando intelige las cosas simples superiores a él, las intelige según su modalidad, a saber por composición (esto es, uniendo el predicado con el sujeto), pero no de forma tal que entienda que ellas son compuestas. Y así no es falaz nuestro intelecto al conformar una composición [de sujeto y predicado] sobre Dios". Y así también por una razón similar, en cuanto nuestro intelecto afirma igualmente las proposiciones simples sobre Dios, no afirma esto mismo según el modo determinado o participado que poseen en nosotros. Pues, en los nombres que atribuimos a Dios hay que realizar una doble consideración, a saber, las mismas perfecciones significadas, como bondad, vida, sabiduría, etc. y el modo de significar. Pues, en cuanto a la perfección que tales nombres significan competen en propiedad a Dios, mucho más que a las criaturas, y así las predicamos de Él, pero no al modo imperfecto con el que la perfección participada se da en nosotros[85]. Y por eso aunque no sea conocida positivamente por nosotros la modalidad propia de la divina perfección, ni pueda ser positivamente conocida antes de que seamos entregados a la visión intuitiva, sin embargo, en aquellas cosas que nuestra mente juzga correctamente sobre Dios siempre existe adecuación entre el intelecto y la realidad, porque siempre en verdad existe en Dios lo que el intelecto afirma que a Dios le corresponde, y tal como afirma corresponderle.

Considera, en consecuencia, cuán sofísticas son aquellas cosas que contribuyen a construir su noción de verdad relativa. Pues, dicen: ¿De qué modo puede ser absolutamente verdadero aquel juicio en el cual es confusamente comprendido el sujeto y el predicado posee una modalidad totalmente diversa de la que la realidad posee en sí misma? ¿De qué modo no estará mezclado de falsedad, y por eso será a lo sumo relativamente verdadero un conocimiento tan ampliamente distante de cualquier realidad trascendente a nosotros? Por último, si ni Dios, ni sus atributos, ni la peculiar razón de ellos nos son conocidos, ¿no existirá, en fin, más que un modo de hablar cualquiera en todo aquello que razonamos o explicamos sobre Él y las cosas divinas? Así [arguyen] ellos mismos, aunque absurdamente, que todo demuestra que nuestro conocimiento puede recibir una mayor perfección, sea por la ayuda de conceptos mejores que los que hoy tenemos, sea por la intuición directa de lo que ahora no se manifiesta sino en sus efectos, sea por la nueva lumbre con la que se pudiera fortalecer la potencia intelectiva; pero no prueban que los rectos juicios de nuestro intelecto sobre cosas incluso altísimas deban ser reformados alguna vez. Nada importa que el sujeto del juicio no esté por sí

[85] Cfr. Sto. Tomás, I, q. 13, a. 3.

mismo manifiesto, pues basta si está designado de modo tal que sepamos de lo que estamos hablando. Nada interesa, repito, que el predicado sea inferior a la forma significada, pues basta que el concepto esté sometido a una abstracción tal, bajo la que pueda extenderse también a una realidad que de otro lado excede nuestros conocimientos, como puede verse respecto de las sustancias separadas, en las razones formales que no incluyen en su significado la limitación privativa de las cosas corpóreas; pero respecto de Dios, la limitación es privativa de la criatura. Y si los conceptos de vida, conocimiento, amor, etc. incluyesen aquella modalidad de vivir, inteligir, amar, etc. que se da en nosotros, sin duda con mayor certeza sólo falazmente serían atribuidos a Dios, como diríamos que Dios es cuerpo o animal, etc. Pero como estas razones estén alejadas de nuestros límites, y de por si afirman una pura actualidad no mezclada con algo restrictivo, así pueden y deben ser atribuidas al ente infinito. Por último, no interesa que el modo de ser de Dios esté infinitamente al lado de lo que nosotros conocemos; pues no pensamos, como se ha dicho antes, que existe en Dios aquella modalidad de perfección que nos es conocida, o el agregado, o composición que ocurre en nuestras enunciaciones. En consecuencia, es necesario decir que Dios es sabio, inmenso, omnipotente, omnisciente, etc., y el juicio así expresado poseerá idéntica verdad inmutable respecto de cualquier estado de cultura y ante cualquier intelecto, sea cual fuese el modo más elevado con que las mentes superiores alcanzan el objeto, penetrando más plenamente su inteligibilidad y acercándose más a su perfecto conocimiento.

Y toda doctrina que obliga a variar sus aserciones o el sentido de las mismas de modo que ya no se reconozca más con exactitud lo que anteriormente fue admitido, debe sin duda confesar que sencillamente ha errado, y no sólo que ha ignorado lo que ahora conoce o que se ha encontrado sólo en un cierto grado inferior de verdad relativa. Si la física a veces admite que la luz se propaga por la emisión de pequeñas esferas, y luego reconoce que consiste en las vibraciones o alteraciones periódicas de algún fluido, sin duda antes había errado. Si algún día se demostrase que el alma humana está unida al cuerpo únicamente por el modo de la causa eficiente o motriz, y no por la intima comunicación de su realidad sustancial, quien antes creyó que el alma es la verdadera forma del cuerpo, ése estuvo errado. Si por un logro los modernos afirmaran que la personalidad se constituye por la conciencia, y no por la razón formal de lo distinto subsistente cuya razón por cierto antecede por naturaleza a toda operación y por ello a toda conciencia de sí, quien estableció en Cristo dos naturalezas y una persona, – mientras evidentemente son dos conciencias correspondientes al conocimiento divino y humano –, ése de nuevo realizó un juicio equivocado sobre Cristo. Y desde el principio al fin, pregunto ¿qué es más claro y evidente que sería imposible cambiar la doctrina de si en no y viceversa, sin que por esto mismo se manifieste el cambio realizado, o desde el error hacia la verdad o desde la verdad al error? Y si dices: desde la verdad relativa hacia una mejor verdad relativa, reúnes vocablos sin sentido, emites un vacuo ruido y no entiendes lo que dices.

Pero quizás contestarán: No se cambia el sí en no entre los mismos términos, sino que el significado de los términos resulta diferente con el progreso de la ciencia, y por eso, la mutación existe no tanto en los juicios en los que formalmente reside la verdad, sino en los conceptos o aprehensiones simples de los que depende el sentido de las aserciones y la razón de toda doctrina. Por cierto, responderemos, depende mucho. Por lo cual antes de manifestarse una proposición, es imprescindible definir exactamente el sentido de cada vocablo, como solía ocurrir en la antigua escuela y se descuida en la moderna. Pero veamos, ¿no es cierto que se ha cambiado el sentido de las palabras? ¿no son otros los conceptos? ¿qué se persigue? ¿por qué se aspira a la transformación de los criterios? Una de dos. o bien se ha transformado el sentido, de modo que se introduce una realidad absolutamente diversa de la que se significaba antes, y por consiguiente el nuevo criterio, como no se refiere a lo mismo, de ningún modo deberá ponerse en comparación con el anterior, o tenerse como modificador o reformador del mismo; pero por eso, si tal cambio ocurriese un día, sería imprescindible desde el principio ponerse de acuerdo sobre los vocablos, y observar que sólo se trate de una nueva terminología, o de un nuevo vocabulario. o bien, se ha transformado el sentido de tal modo que la misma voz se refiere siempre a idéntica realidad y sin embargo, se determina con alguna observación contraria a lo que antes se comprendía, y entonces es evidente que se ha transformado el sí en no entre los mismos términos bajo idénticas palabras, como si siempre afirmases que el alma es la forma del cuerpo humano, pero entendiendo por forma la causa meramente extrínseca, pero no la intrínseca y constitutiva. Entonces está claro también que antes se expresaba lo falso y ahora lo verdadero, o primero, lo verdadero y ahora lo falso, pero de todos modos ni antes ni ahora queda lugar alguno para la verdad relativa.

Por último, advertirás qué diferencia existe entre la que llaman *verdad relativa*, y la que todos admitimos, a saber, *la perfección relativa al conocimiento de la verdad.* Muy ciertamente, así como existen

infinitos, intelectos posibles, unos más perfectos que otros hasta el sumo intelecto que es Dios, así también existen infinitos grados de perfección en el conocimiento de la verdad. El conocimiento es comprensivo o no comprensivo; es intuitivo, es abstractivo; es propio y esencial, es impropio y analógico. Existen especies inteligibles que de modo diverso representan la realidad; existe una luz intelectual más o menos potente para penetrar en lo que en ellas se contiene, y juzgar según las mismas. La claridad de los principios es más o menos intensa; es más o menos, atenta la consideración de las notas del objeto, de los hechos que se dan por experiencia, de los efectos en orden a las causas. Existen juicios ciertos y probables; existen argumentos apodícticos, meras, conjeturas, etc. Puede, por consiguiente, decirse que es perfecto con relación al hombre aquel conocimiento de la verdad que sería imperfectísimo con relación al ángel, con el mismo sentido por cierto con que sería llamado correctamente elevado en relación con el niño, de cuya ciencia un docto filósofo se sonrojaría. Pero no deduzcas de allí que lo que el niño obtiene de verdadero no sea idéntica verdad ante el filósofo. Ni concluyas que la misma verdad deba ser llamada relativa para diversos intelectos, o sus diversas condiciones. En efecto, la adecuación en que consiste su naturaleza no admite grados, como que se apoya en que la forma expresada por el predicado conviene en efecto al sujeto real tal como afirma el intelecto. Y esta adecuación o existe o no existe. De donde o es absolutamente verdadero el juicio, o absolutamente falso. Si es compuesto, que se descomponga en partes y cada una de ellas será en sí verdadera o falsa absolutamente. Y en la parte verdadera deberá convenir todo intelecto, incluso, el más sublime, aunque éste observe cómo la mente inferior se mantendría hasta ahora en extremo alejada de la adecuada y perfecta penetración del sujeto según toda su inteligibilidad. Sea, pues, la conclusión que la verdad relativa o carece de sentido, o reduce la noción de verdad al concepto de Protágoras, según el cual verdadero es lo que *se ve*, y por eso puede ser verdadero al mismo tiempo cualquier cosa contradictoria cuando sobre la misma se juzga de otro modo o a partir de otras cosas.

Pero si el filósofo no puede dar su consentimiento a tal modo de verdad o, mejor dicho, de universal ignorancia o demencia, mucho, menos el teólogo o el fiel, porque no sólo se destruye la razón natural, sino también la religión, la fe y la revelación de Dios, según se llegará a demostrar sucintamente en la siguiente proposición.

§ 2.

Dado que los dogmas de nuestra religión, propia y verdaderamente, descienden del ciclo, seguiríales repugnando – por un título específico – la noción de verdad relativa, aun cuando por otra parte ella no estuviese constituida por nociones contradictorias y que entre sí se rechazasen. Igualmente esta absurda ficción, cuando se aplica a la evolución de la sagrada tradición, destruye el motivo formal de la fe, destruye su objeto material y destruye la modalidad de suma certeza que la fe debe tener en el creyente.

Apenas se comprende bien la alucinación en cuyo cautiverio nuestros neocríticos se transfiguran seriamente en reformadores de la teología y promotores de una más elevada inteligencia del dogma católico, mientras en ellos crece hasta tal punto la confusión de las ideas. que no saben más decir si la doctrina de la fe proviene de Dios o de los hombres. Pues, así como nos convencen de que en nuestra fe no existió más que una verdad relativa, ya no dudan en afirmar que *las concepciones que la Iglesia propone como dogmas revelados no son verdades caídas del cielo, ya que esos dogmas por más divinos que sean en cuanto al origen y la sustancia son, sin embargo, humanos en cuanto a la estructura y composición*[86] . Además, no explican qué debe entenderse por origen y sustancia en oposición a estructura y composición. Pero no tienen necesidad de explicaciones, ante todo porque donde hablan claramente sobre el elemento divino, que *en nuestros dogmas abandonan hasta su nombre,* se muestra también claramente que éste es humano en su realidad misma, de modo que todo finalmente quedaría contenido en el mismo orden humano, no sólo el origen, sino también la sustancia, la estructura y la composición. Una vez establecido esto, para nada interesa conocer las diferencias peculiares de cada vocablo. Pero dejémoslo por el momento. Tomemos la distinción entre el elemento divino y el humano de los dogmas en el mejor sentido que en absoluto pueda presentarse, y veamos si de tal distinción (cuya legitimidad nadie negará con una verdadera razón) se sigue, en fin, que la concepción que la Iglesia

---

[86] "Las concepciones que la Iglesia presenta como dogmas revelados no son verdades caídas del cielo y conservadas por la tradición religiosa en la forma precisa en que primeramente aparecieron. El historiador ve allí la interpretación de hechos religiosos adquiridos por un laborioso esfuerzo del pensamiento teológico. Aunque los dogmas sean divinos por el origen y la sustancia, son humanos por estructura y composición". *El Evangelio y la Iglesia*, c. 4, 2.

expone como dogmas revelados no son verdades inamovibles y caídas del cielo, sino sólo concepciones mutables, reformables, relativas y siempre a depurar por la progresiva evacuación del barro y la escoria que contenían antes.

Por cierto, que en los dogmas según se nos proponen hay ante todo palabras; [hay] luego conceptos tomados separadamente, y éstos ya simples y no complejos, ya complejos y resultantes de los simples; por último, existe el nexo con el que se recomponen los conceptos en el juicio. ¿Qué desean, pues, nuestros evolucionistas cuando dicen que las verdades de los dogmas no descienden del cielo?

¿Que las palabras no habrían descendido del cielo? Por cierto lo concedemos, ya que jamás soñamos que desde lo alto nos llegara una nueva lengua junto con la revelación de Dios. ¿Que los conceptos no habrían descendido del cielo? También concedemos esto sin vacilar, si se trata de los conceptos primeros y elementales, ya que tales nociones, si no existieran en nosotros, deberían llegarnos para que nos sea inteligible el idioma de la revelación, sea por infusión milagrosa, sea porque fueran presentados como objetos nuevos a nuestros sentidos e intuición. Por ninguno de éstos responde la revelación. No nos proporciona nuevas consideraciones inteligibles, no nos aporta visiones, no nos eleva a aquel nuevo modo de inteligir en cuyo estado solamente seremos dispensados de la limitación. En consecuencia, presuponía nuestros conceptos, por lo menos los primeros y elementales. Pues acerca de los complejos no es la misma la explicación, ya que nada impide que la revelación aporte algunos conceptos nuevos, siempre que nuestra razón no tuviese otros, como se evidencia por estos sustantivos y adjetivos: *consustancial, madre de Díos (Deipara), transubstanciación,* etc., en los cuales los elementos de la composición eran conocidos en general por nosotros, no así la composición misma. Pero en el caso presente esto no interesa demasiado, pues bastará observar que los conceptos tomados separadamente son, respecto de las doctrinas, como las letras del alfabeto respecto de las palabras, o las palabras respecto del habla; y que los mismos conceptos integran las doctrinas más diversas del más diverso origen, al igual que las mismas letras integran los más diversos vocablos del más diverso significado. "Las letras, dice Agustín, se repiten en tantos miles de palabras, pero no se multiplican; las palabras son infinitas, pero finitas las letras; nadie puede enumerar las palabras, pero cualquiera puede [enumerar] las letras por las que existe una multitud de palabras. Cuando una letra está ubicada en diversos lugares, posee significado. según el lugar y no significa una sola realidad. ¿Qué realidades, hay tan diversas como Dios y el demonio? Sin embargo, la letra D está al comienzo cuando decimos Dios y cuando decimos demonio. En consecuencia, la letra tiene significado según el lugar. Pero yerra, es muy absurdo y demuestra un espíritu pueril, quien al leer, por ejemplo, la letra D en el sustantivo Dios, tema colocarla en el sustantivo demonio, con el pretexto de no injuriar a Dios"[87]. Pero ahora, cuídate también del espíritu pueril, y aplica la comparación a nuestro problema a fin de considerar hasta la evidencia que pueden existir palabras, conceptos elementales, estructura y modo de enunciación surgidos de la tierra, aunque provinieran del cielo las verdades y los dogmas que se forman con estos conceptos, se significan con estas palabras y se expresan con esta estructura de lenguaje.

Dime, pues, por el hecho de que las letras del alfabeto no son sino veinticuatro, que estas veinticuatro letras son utilizadas, por todos, que sólo con estas veinticuatro letras puedo escribir lo que quiero, ¿deducirías acaso que una verdad, que por ejemplo era conocida sólo por mí, y que ahora te manifiesto por escrito, formal y precisamente según te ha sido manifestada y dirigida, no proviene de mi? o del hecho de que empleas una lengua que no creaste, que aprendiste totalmente de otros, en fin, cuyo vocabulario, idiotismos, estructuras, reglas, no provienen de ti; porque usas de tal lengua ¿deberé concluir que las ideas expresadas por ti en esa lengua no son tuyas; que las opiniones enunciadas no son tus opiniones; que las aserciones, y juicios proferidos no son aserciones y juicios nacidos de tí y revestidos de tu autoridad, si alguna tuvieses? Igualmente, en consecuencia, opinarás en este caso, para concluir de modo análogo. Pues, sin duda, precisamente en cuanto revelante, Dios no era el autor de los conceptos humanos. Sin embargo, hasta ahora los mismos conceptos se comparaban con Él, como el alfabeto con el copista, el vocabulario con el orador, la lengua ya fija y formada con el autor que quiere emplearla, de modo que de cualquier forma, ya perorando, ya escribiendo o dictando, manifieste a los otros las recónditas ideas de su mente. En consecuencia ¿qué importa si las letras del alfabeto y las palabras del vocabulario utilizadas por Dios al revelar, no hubiesen descendido del cielo? Las opiniones, pues, y los dogmas no residen jamás en las letras, los sonidos o tampoco en los elementos ideales, sino

[87] Agustín, *Serm*. 32, n. 6.

sólo en la composición por la cual se vinculan estos elementos para que surjan en sentencias y se configuren en enunciaciones. Pero en nuestro caso no dudo de que una composición tal desciende del cielo, ya que proviene de Dios que revela y dicta[88].

Por el hecho de que nuestros dogmas conserven la modalidad y estructura de las concepciones humanas, no es lícito deducir lo que quieren los nuevos maestros. Al contrario, la única conclusión puede ser que los misterios divinos poseen una modalidad en el verbo de la revelación, y otra en sí mismos, como observó Sto. Tomás, 2-2, q. 1, a. 2: "Las cosas conocidas están en el cognoscente según la modalidad del que conoce. Pero la modalidad propia del intelecto humano es que conozca la verdad componiendo y dividiendo. Y por eso nuestro intelecto conoce mediante una cierta complejidad aquellas cosas que son simples de por sí, así como a la inversa el intelecto divino conoce sin complejidad aquellas cosas que son complejas de por sí. Se sigue que el objeto de la fe puede considerarse de dos modos. Uno, de parte de la misma realidad creída, y así el objeto de fe es algo simple, es decir, la realidad misma sobre la que se tiene fe. Otro, de parte del creyente, y según esto el objeto de fe es algo complejo por la modalidad de lo enunciable". Aparece también aquí lo que dice Agustín exponiendo el comienzo del evangelio de Juan, sobre el Verbo que estaba al principio en Dios: "¿Quién puede decir cómo es? Me atrevo a decir, hermanos, quizá ni el mismo Juan dijo cómo es, sino que también él [habló] como pudo, ya que, hombre, habló sobre Dios, y ciertamente inspirado por Dios, pero hombre al fin. Porque estaba inspirado dijo algo; si no lo hubiese estado, nada hubiese dicho; ya que en verdad el hombre estaba inspirado, no dijo todo lo que es, sino que dijo lo que pudo como hombre"[89]. Y la razón última es que en esta revelación o dictamen sobrenatural el alfabeto del dictado hasta ahora son nuestros conceptos naturales, y semejante alfabeto no capta la modalidad propia de Dios. No porque diga que Dios tiene otra modalidad que aquella que en verdad posee en si; pues así habría falsedad como se dijo antes. Sino, porque ni dice ni puede decir cuál sea positivamente aquella modalidad que trasciende toda limitación y toda mezcla de imperfección, a la que expresa y anuncia muy verdaderamente a partir de Dios como por las múltiples composiciones de sus letras. Ni en esto hay diferencia alguna entre los dogmas de la teodicea natural y los dogmas de la revelación, ya que ambos se han expresado y se expresan en idéntica lengua intelectual. Pero mientras en los primeros la asociación de los elementos de juicio proviene de la razón movida por la evidencia, en los segundos proviene de Dios que nos enseña el acuerdo del predicado con el sujeto, incluso donde este acuerdo escapa a toda consideración de la razón y supera toda estimación suya. Sin duda alguna, si en los juicios formados rectamente por esa misma razón, siempre la verdad es absoluta, cuanto más en aquellos que: provienen directamente de Dios, a no ser tal vez que se quiera convertir a Dios en hacedor de falsedades o negarle la potestad, de expresar la verdad de sus misterios en la lengua que existe entre nosotros, todo lo imperfecta y deficiente que se quiera.

Además, apenas hay necesidad de demostrar de qué manera, una vez establecida esa ficción de la verdad relativa en los dogmas explicados por la Iglesia, se influye sobre la fe cristiana, es decir, teológica, a la cual se le sustrae ya no sólo el motivo formal y el objeto material, sino también la peculiar modalidad de su firmeza y certidumbre.

Se quita primero el motivo formal que es la autoridad de Dios revelante. ¿Dónde, pues, habrá lugar para la autoridad de Dios en estas concepciones que de ningún modo son absolutamente verdaderas; que solamente se aproximan a la realidad hasta el punto que lo permite su devenir; que consisten en modos de hablar; que fluctúan, varían y son cambiadas según el soplo de las teorías humanas? Tendremos, por consiguiente, opiniones humanas. Pero, por cierto, que no tendremos la fe que se apoya en esa primera verdad, o sea en Dios testificante.

Se quita también el objeto material. ¿Qué es, pues, lo que podremos creer todavía? ¿Quizá, que exista algún misterio confusamente análogo a las aserciones que predica y enseña la Iglesia? Pero, respecto de estas precisas doctrinas hay que pensar que no podemos creer que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son un solo Dios, y consustanciales entre sí, que Jesucristo es una sola persona que posee naturaleza divina y humana, que el pan y el vino se convierten en su cuerpo y sangre, que bajo las especies de los sacramentos se contienen Su mismo cuerpo y Su misma sangre, real y sustancialmente. Ahora hablamos así, porque no podemos hacerlo mejor. Pero vendrá un tiempo en que según la mejor evolución de los estudios se hablará de modo diferente y

---

88 En cuanto a este dictado de Dios, ver lo dicho en otro lugar, *Sobre la Inspiración de la Sagrada Escritura*, Parte I.

89 Agust., *Trat. sobre el Evang. de Juan*, I, n. 1.

con mayor veracidad. En consecuencia, por disciplina nos mantendremos en las fórmulas expuestas con autenticidad, en fórmulas, digo, no en aquello que se significa por medio de las fórmulas.

Se quita con mayor razón la propia modalidad del creer que es necesaria a la feb divina, o sea la modalidad de la adhesión indubitable y sobre todo firme. Pues, ciertamente yo hubiera debido dar vida, más que poner en duda la consubstancialidad de la Trinidad, la dualidad de las naturalezas en la hipóstasis única de Cristo, la transubstanciación en la eucaristía, etc. Pero ¡oh sangre derramada inútilmente, oh vida no estimada según su verdadero valor, si se trata sólo de fórmulas humanas que hoy están de moda y serán cambiadas mañana! ¡Si entre tanto me es licito considerar que la consustancialidad es vocablo propio de una cierta escuela, al que podrá algún día sustituir otro vocablo, y otro sentido! ¡Si puedo pensar que quizá Jesucristo no es Dios sino por una cierta transformación de su alma, e ignoro qué conciencia ha adquirido de no sé qué unión con el Padre! ¡o que su presencia eucarística, quizá se explica igualmente por la perenne permanencia de su espíritu en medio de los que continúan y promueven su obra en el mundo! Y por último ¿con qué mente, con qué ánimo, con qué creencia expresaremos en el porvenir la profesión de fe diciendo: *Yo con fe firme creo y afirmo que todas y cada una de las cosas que se contienen en el símbolo de la fe, de que se sirve la santa Iglesia Romana, a saber, etc.?* Y de nuevo: *A esta verdadera fe católica, fuera de la que ninguno puede salvarse, que ahora espontáneamente afirmo y sostengo con sinceridad, a esa misma igualmente yo prometo, hago voto y juro mantener y confesar íntegra e inmaculada con la ayuda de Dios hasta mi último hálito de vida, del modo más firme. Así me ayude Dios, etc.?*

Es evidente, pues, la absoluta oposición de la ficción de la verdad relativa con los primeros y muy fundamentales principios de la religión católica. Pero, avancemos. Deben considerarse ahora un poco más cuidadosamente las razones extraídas de las fuentes históricas, por medio de las cuales quieren igualmente persuadirnos de esta ficción.

§ 3.

En defensa de su error inútilmente apelan a nociones o doctrinas que dicen importadas desde las escuelas profanas a la doctrina sagrada, o a adaptaciones que fingen pretéritas de la teología a la filosofía, sobre todo aristotélica.

1. - Se muestra suficientemente en el parágrafo precedente de qué modo nociones que son en verdad comunes a la doctrina de la fe y a las escuelas filosóficas, de ningún modo prueban lo que agrada a los neocríticos, que por cierto nuestros dogmas no descienden del cielo; y también por eso no pertenecen a otra condición porque aspiran a la verdad absoluta como cualquier doctrina de origen y autoridad humana. Se muestra suficientemente de qué modo el dogma sobrenatural hace uso de los mismos elementos que la ciencia natural para plasmar sus propios conceptos y juicios. Es nueva la verdad en la nueva composición de las ideas, aunque las ideas componentes sean antiguas; nueva también es la idea coordinante de muchos, aunque las mismas sean vulgares. Sin duda nada más nos sería inteligible en materia de religión, si en ella no pudieran emplearse los conceptos en extremo fundamentales de ente, sustancia, cuerpo, alma, vida, espíritu, causa y efecto, medio y fin, potencia y acto, y otros semejantes. ¿De qué, pregunto, serviría nombrar a Dios si no nos formáramos un concepto sobre El, por cierto que abstracto y analógico, no intuitivo y propio, pero sin embargo tal que convenga al Dios único representándolo por las nociones extraídas de los objetos más vulgares, como ser primero, perfecto, sin límites, causa del ser para todos los que existen salvo El mismo? ¿Qué nos hubiera sido revelado sobre la Trinidad, a menos que tuviésemos ya la noción de persona como individuo subsistente en una naturaleza intelectual? ¿Qué sobre la encarnación, si no hubiésemos inteligido el sentido de las palabras: persona divina, naturaleza humana, asunción de uno por otro, etc.? En consecuencia, la composición de los conceptos es revelada; los primeros conceptos no fueron dados ni debieron darse de nuevo.

Así, pues, se equivocan, y absolutamente se equivocan en cuestión de derecho, al deducir del hecho mencionado de la comunidad de conceptos, consecuencias que el hecho no soporta. Pero se equivocan sobre todo en la misma cuestión de hecho, más allá de sus verdaderos límites, cuando atribuyen a la filosofía ciertas nociones que en la misma realidad son exclusivamente peculiares de la revelación, presentando vgr. como conocidos por los antiguos paganos y corrientes en las escuelas profanas los conceptos de consubstancialidad y transubstanciación.

La noción de sustancia no era absolutamente desconocida por los antiguos, así como la noción de identidad. Hablaron los antiguos de identidad substancial, tanto numérica como específica. Numérica sin duda, y señalaban entonces que el individuo no es para sí idéntico a sí mismo por una relación real consigo mismo, sino sólo de razón en la que únicamente pueden constituirse los términos de la comparación. Especifica en verdad, y consideraban entonces que por la comunidad en cuanto a la misma razón substancial [son idénticos] todos los individuos, cuya esencia responde a la misma definición y su distinción proviene de la división de la materia. Muy ciertamente el concepto complexivo que expresa la voz *consustancial* jamás se le ocurrirla a la mente humana, o sin duda nunca habría sido formado con claridad, antes de que la fe en la Trinidad llevase a los hombres a tratar sobre personas distintas entre sí por relaciones de origen y no por alguna realidad absoluta. Quizá los platónicos hubiesen podido pensar algo semejante en cuanto a esas formas universales que según ellos uniformemente marcaban a todos los individuos de la misma especie, pero su absurdo concepto nunca pudo volverse preciso y permaneció confuso sin ninguna formulación determinada. Quizá también los averroistas hubiesen podido decir hombres consustanciales en aquel intelecto que afirmaban único y común, de modo que por la continuidad con él de diversos fantasmas, fuesen inteligentes cada uno de los individuos. Pero de nuevo la absurda posición queda siempre como sombra vaga sin términos delineados y expresión precisa; si no fuera que de la ya mencionada unidad del intelecto hubiese resultado lógica en verdad la comunidad de operaciones intelectuales en los distintos sujetos, no hubiese existido en ellos la identidad numérica de la sustancia. De donde la verdadera idea de consustancialidad de ningún modo fue descubierta en las escuelas de los filósofos, ni en ellas se encuentra el correspondiente sustantivo *homousion*, sino que esa voz que ya habla empezado a ser empleada para las personas divinas por algunos padres del s. III, fue consagrada definitivamente en el concilio de Nicea para resguardarse de todos los fraudes de los arrianos. Porque se decía que el Hijo era una sola realidad con el Padre, inferían estos que no sería entonces distinto de El. Si se decía que era diferente del Padre, concluían: en consecuencia, no es uno con El en esencia y realidad. Si no ha comenzado, no es pues Hijo. Si ha comenzado, no es Dios. Si es segundo, no es pues igual. Si igual, no procede. Si no fue producido ¿de qué manera ha nacido? Si fue producido ¿cómo no es criatura? En suma, por todas partes buscaban pretextos y únicamente aquella voz que de tal manera expresaba la identidad absoluta en una cierta distinción real, (pues no puede llamarse consustancial quien no es verdaderamente otro, y no posee a la vez una sustancia idéntica en rango) fue la voz vencedora, a la que no pudieron oponerle sino una furiosa negativa[90].8

Igualmente a nadie se le ocurrió que la transformación real de una única sustancia pudiera suceder según toda ella en otra sustancia individualmente signada y preexistente, a la cual tampoco nada se le agrega por el poder de la transformación como enseña la fe en el misterio de la Eucaristía. Pues, cosas muy distintas son todas las transformaciones naturales de las que trata la filosofía, donde siempre algo queda del término originario de la transformación, y siempre el término final resulta de nuevo, o sin duda se acrecienta en sí mismo, pero no se presupone de nuevo para la transformación. Y con todo aquí también nociones elementales y primeras se toman de la experiencia común, por ejemplo la noción de *sustancia*; la noción de sustancia *total* o sustancia según todos sus elementos constitutivos; por último, la noción de *transformación* que hasta aquí se mantiene en cuanto idea generalísima de cambio positivo por el cual una realidad termina en otra. Por ello ocurre que podamos comprender el sentido de estas palabras: toda la sustancia del pan se convierte en el cuerpo, y toda la sustancia del vino se convierte en la sangre de Jesucristo permaneciendo solamente las especies. Pero ningún hombre había unido tales nociones al mismo tiempo, y no sólo no las había unido en una proposición, sino ni siquiera en hipótesis, pensando incluso la mera posibilidad de una transformación tan singular y admirable. Por consiguiente, quien se imaginó que el concepto de transubstanciación era corriente en las escuelas, ése no aprendió suficientemente en el catecismo qué conlleva la *transubstanciación* y cuán alejada, está de toda transformación, incluso de la sustancial[91].

¿Qué ha de decirse ahora sobre la idea de *verbo,* a la cual los críticos, siguiendo la huella de Juan Clérigo y de Moshemio, en la doctrina revelada querrían derivarla de la escuela neoplatónica alejandrina? ¿Qué sino casi lo mismo que se dijo de los dos ejemplos precedentes? Por cierto la palabra *logos* o Verbo, con su significado propio es del orden del conocimiento humano. Pero una y otra vez pregunto: ¿Si no hubiésemos tenido de ningún modo esta noción, si no hubiese existido en nuestro vocabulario la palabra correspondiente a la noción, de qué manera hubiera podido el evangelista hablarnos del Verbo que en el principio estaba en el

---

90 Cf. Hilar. 1. c. Constancio, n. 16; Agustín, Trat. 97 *Sobre el Evang. de S. Juan*, n. 4.
91 Consultar el tomo *I de Sacram.,* prolegómeno a la Q. 75, § 4.

Padre? Le hubiese sido imprescindible inventar un nuevo vocablo, dando su definición y para esto mismo hubiera debido utilizar los sustantivos usados entre nosotros. Pero no sucede así porque la idea de *verbo* ya estaba formada con anterioridad y pertenece a la gloria de la escuela platónica porque se aplicó a tan noble especulación. Aristóteles por cierto había tocado el tema; con mayor precisión sin duda, según su costumbre, había explicado el concepto mental o *sillepsis* que es la realidad inteligida en su ser inteligido, y lo mismo que el verbo del intelecto. Pero no había considerado el verbo en cuanto modelo de la obra que el artífice coloca fuera de sí, ni había dicho nada en especial sobre el verbo que estuviera en el supremo intelecto, causa ejemplar del universo. Por lo contrario, los platónicos fueron llevados a tal consideración por la absurda doctrina sobre los universales o ideas subsistentes que en cualquier especie corporal habrían de ser para todos los individuos razón y principio de su existir. De donde, pues, llegaron a afirmar una cierta idea primera emanada del sumo y supremo Dios, a la que respondería el orden y la estructura de las realidades de todo el universo[92]. Y en esta concepción por cierto había algo, de verdad. Sin embargo, ¡cuántas falsedades mezclaban! ¡cuán diametralmente opuesta a todos los principios de la doctrina cristiana! Sobre este asunto darán una completa explicación Petavius I. 1. de Trin c. 1, y D. Maranus en el prólogo a las obras de S. Justino, Part. 2, c. 1.

Es verdad que Agustín y otros escritores eclesiásticos atribuyeron a los platónicos ideas casi cristianas sobre el Verbo.

Pero debe notarse primero que aquellos santos Padres, complaciéndose en lo que la escuela de Platón tenía de espiritual y divino en comparación con las otras, fueron intérpretes más urbanos y favorables que lo que la simple verdad de lo real les hubiese soportado a otras escuelas; en ello también tuvieron imitadores escolásticos con relación a Aristóteles. En segundo lugar, debe observarse que la verdad revelada ilumina en parte también a aquellos que la rechazan, y que el cristianismo obligó permanentemente a los filósofos alejandrinos de los siglos II y III a exponer sus propias ideas con cierta mejor apariencia de verdad. Principalmente debe observarse, en tercer término, que el conductor y preceptor de la escuela neoplatónica había sido Filón quien, como judío, conoció a fondo las escrituras del Antiguo Testamento, y sin duda publicó varios comentarios de ellos. Pero en las escrituras del A. T., p. ej. Prov. VIII-22 (para no mencionar ahora muchos otros pasajes), se traba de la sabiduría engendrada en la eternidad que Dios poseía como inicio de sus caminos antes de que hiciese algo desde el principio; que ya estaba concebida, y ya había sido dada a luz aunque no existiesen los abismos, ni hubiesen brotado las fuentes de las aguas; que asistía al Creador cuando preparaba los cielos, cuando circunvalaba los abismos con certera ley y cerco, cuando asentaba los cielos en lo alto y liberaba las fuentes de las aguas, cuando ponía su limite al mar y fijaba la ley para las aguas a fin de que no transgredieran sus términos, cuando pesaba los fundamentos de la tierra; que junto a El estaba ordenando y se deleitaba cada día jugando en el orbe de las tierras[93]; *a dicha sabiduría creada por último era muy fácil aplicarle la doctrina platónica sobre el logos o Verbo, o la razón ideal por la que todas las cosas fueron fundadas, formadas y dispuestas*[94]. Y esto es lo que hizo Filón que, en todas partes donde habla del Verbo eterno de Dios, depende evidentemente de la doctrina de la antigua Escritura, ya en el Génesis, ya en el mencionado pasaje de los Proverbios y otros paralelos: "Quien, dice, quiera estar libre de esa vergüenza que por lo común sigue a la duda, libre y abiertamente proclame que nada de lo que se encuentra inmerso en la materia posee poder suficiente para mantener la masa del orbe. Pero aquel sempiterno Verbo del Dios eterno es el más poderoso y firme fundamento del universo. Pues éste es aquél por cuyo arbitrio se cumple el curso

---

92 "Platón estableció también para cada género definido unos ciertos modelos de aquellas cosas que en razón de su naturaleza son utilizadas por los sentidos, a los que llamaba ideas en cuya razón convendrían tanto la ciencia como la definición. En efecto, más allá de todos los hombres, el hombre; más allá de los caballos, el caballo; y en el universo, más allá de todos los seres vivos se concibe por la inteligencia un cierto ser vivo carente a la vez de muerte y de nacimiento. Y al modo de uno y el mismo sello pueden estar representadas muchas formas y muchísimas imágenes de un solo hombre: así de cada idea de los cuerpos percibidos por el sentido surge la ingente fuerza de los seres naturales; vgr. de la idea de los hombres, el conjunto de los hombres; esto mismo debería afirmarse de todos los otros seres en razón de su naturaleza. Quiere [Platón] además que exista una idea eterna, una cierta esencia que para los seres singulares sea causa y principio a fin de que puedan ser tales como es ella misma. En consecuencia, como estas ideas peculiares anteceden a los cuerpos percibidos por el sentido como algún arquetipo, sostiene que ese modelo original de este mundo es tan bello y perfecto que en su seno abraza todas las otras ideas, modelo que existiría fundado a imitación suya por la providencia de Dios, y conformado por todo género de seres naturales". Esto sobre la doctrina de los platónicos, Dídimo a Eusebio, *Præp, Evang*. 1.II, c. 23.

93 Cf. el bellísimo comentario a este pasaje en IV *Contra Gent. c. II.*

94 Cf. Athenágoras, *Leg. pro Cristianism*. n. 10. Luego Justino, *Dial. cum Tryph*. n. 61.

constante y perpetuo de la naturaleza, al tiempo que se extiende desde el medio a los extremos y simultáneamente desde las cimas al centro. Armoniza y constriñe todas las partes entre sí porque el Padre, de quien aquello fue engendrado, quiso ser un vínculo firmísimo de todo el universo. No es de extrañarse, pues, si ni la masa de la tierra, a pesar de que la fuerza tan grande de esas aguas penetra las concavidades interiores, jamás se disolverá, ni el fuego se extinguirá por el aire, ni el aire por el contrario se consumirá por el fuego, porque es divino ese Verbo que entre los mudos elementos se irguió como un centro casi sonoro: como si en la música que se concentra y expande por sus notas existiese una armonía apropiada y dulce del universo entero, que sostuviese las amenazas de los contrarios a apaciguar y moderar con cierto amistoso vínculo"[95].

Esto dice Filón en uno de los más ilustres pasajes reunidos por Eusebio. Pero aunque se hubiere unido, a la luz de la antigua revelación, sin embargo, todavía mientras se esfuerza por adaptar la doctrina de la Escritura a las ideas platónicas, no vacila en ubicar al Verbo, en cuanto *Dios segundo*, bajo el Dios primero y supremo. "¿Por qué, dice, como si se hablase de otro Dios, afirma que el hombre fue hecho por El a imagen de Dios, pero no a su imagen? Esto se manifiesta de modo totalmente claro y sabio por el divino oráculo, (Génesis V-1). Pues no existía en absoluto nada mortal que pudiera ser marcado por la imagen de su excelso Padre, y Padre de las cosas del universo. Pero era posible que pudiese [marcarse con la imagen] del *Dios segundo*, es decir, de su Verbo"[96]. Y esta misma concepción pagana, rociada con muchas otras absurdas, se encuentra entre los autores posteriores de la misma escuela, Plotino, Porfirio, Jámblico, y Proclo[97]. Así que por último se mostrará claramente que esa misteriosa noción de Verbo propuesta por la fe y entregada por el Evangelio de Juan (pero hablo del Verbo que es un solo Dios con aquél de quien procede según la operación intelectiva y de quien se distingue solamente por la relación de origen), dista mucho, muchísimo, de todo lo que los filósofos pudieron pensar, ni siquiera exceptuando a aquellos que en este punto parecieron juzgar más elevadamente que los otros.

Sin embargo, no negamos por esto que la recta filosofía no deba en absoluto reconocer al verbo penetrando más profundamente en nuestra mente. Pero la sencillez de Dios y la absoluta identidad con su inteligir parecía excluir toda procesión semejante dentro del mismo Dios. Antes bien, durante tanto tiempo no se pensaba otra distinción que la de lo absoluto desde lo absoluto; la exclusión era evidentemente legítima y verdadera, y por eso los platónicos afirmando un verbo divino realmente distinto de su principio, afirmaban un gran absurdo, erigiendo por eso mismo una multitud de dioses. Sin embargo, la divina Providencia dispuso que esos mismos filósofos preparasen e hiciesen corriente la misma palabras con que en el cuarto Evangelio se expresaría de modo inteligible para nosotros la sublime verdad que implícitamente está contenida ya en los libros sapienciales del A. T., también en los sinópticos[98], y por último abiertamente nos fue revelado de Dios por Juan. Además, el saber según el cual el verbo de San Juan y de la teología católica derivó del *logos* de los neoplatónicos, no puede ser sino un saber falso y superficial de una superficialísima ciencia.

Pero ya afirmará alguien: ¿Acaso no se descubre que la doctrina de la fe católica, comparada con las de los filósofos, posee no sólo nociones comunes ya sea en absoluto o en cuanto a los primeros rudimentos, sino también a veces de nuevo idénticos dogmas? Y el concilio Vaticano I dará inmediatamente la respuesta al decir: "La Santa Madre Iglesia sostiene y enseña que Dios principio y fin de todas las cosas puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana desde las cosas creadas ... Sin embargo plugo a su sabiduría y bondad revelar al género humano otras cosas, y por esa vía sobrenatural también a sí mismo y a los eternos decretos de su voluntad ... A esta divina voluntad debe atribuirse sin duda que puedan ser conocidas fácilmente por todos con firme certeza y sin mezcla de error alguno, también en la condición actual del género humano,

---

95 En Eusebio, L. 7 *Praep. evang*. c. 13.

96 Ídem, al comienzo.

97 "Plotino considera que el primero de los tres (dioses) es el supremo y perfecto, al que llaman kreitos nous, intelecto *más poderoso*. Llama al segundo nous deuteros, *intelecto posterior* nacido del primero, e imagen de El. Además existe en tercer término, el alma que nace del segundo intelecto y es su logos. Agrega también que el intelecto nacido del primero ha engendrado todo lo que existe, y de tal modo toda la belleza de las ideas y todos los dioses inteligibles. Luego explica con mayor claridad la doctrina de Platón ... y dice que el Dios supremo es el padre ten aitiou, es decir de la causa o principio, o sea del Intelecto o Demiurgo; en verdad éste procrea al alma. Agrega por último que el Padre es aquel mismo tagathon es decir *el mismo bien* desde el cual se propaga el nous y la idea; en verdad el alma desde el intelecto". Patavius, 1.1 de Trin. c. 1.

98 Donde se habla del Hijo de Dios. Pues en el sustantivo *Hijo* se introduce la misma propiedad que en el sustantivo *Verbo*, cuando dice Agustín: *Es llamado Verbo por lo que* (es llamado) *Hijo*.

aquellas cosas que en los asuntos divinos no son inaccesibles de por sí a la razón humana. Con todo, la revelación no debe ser llamada absolutamente necesaria por esta causa, sino porque Dios por su infinita bondad ordenó al hombre a un fin sobrenatural, evidentemente a participar de los bienes divinos, los cuales superan en absoluto la inteligencia humana; ya que "el ojo no vio ni el oído oyó, ni ascendió al corazón del hombre lo que Dios ha preparado para quienes lo aman". Y en verdad siempre fue opinión ratificada y constante de los Padres y de todos los teólogos, que en la doctrina de la fe se contiene un ordenamiento de las verdades, de las cuales son unas supra racionales, y conocidas en el mismo grado en que son reveladas; otras en verdad cognoscibles incluso por la razón humana y sin embargo trasmitidas a nosotros de hecho por Dios revelante, por esas causas antes citadas que da a entender el Vaticano I, y largamente explica Sto. Tomás en los primeros capítulos de la *Suma contra los Gentiles*. También tuvimos siempre la persuasión de que en toda época existieron algunos por naturaleza seguidores del recto juicio y del buen sentido tanto cuanto es preciso para conocer algunos principios ciertos: hay que considerar que una nueva entidad exige una causa proporcionada; que el sujeto en potencia no es reducido al acto sino por la virtud del acto perfecto; que la naturaleza corpórea debe constar de un doble principio, material y formal; que la vida proviene de un principio más perfecto que las fuerzas mecánicas; que el alma se une sustancialmente al cuerpo vivo; que la operación intelectiva muestra un espíritu independiente de su existir desde la materia; que la existencia y el orden del mundo demuestran que Dios existe, etc. Estas y otras verdades parecieron evidentes para alguna escuela no iluminada por la luz de la revelación. Por eso decía Justino que en los siglos anteriores el Verbo había concedido a muchos sabios gentiles un rayo de su luz[99]; y Clemente de Alejandría veía en la filosofía griega como una cierta preparación para la verdad plena del cristianismo[100]. Y Agustín, como se dijo arriba, recibió con aplauso todo lo que había de verdaderamente sublime en las doctrinas platónicas[101]. Cuando después, bajo la conducción de Boecio y Damasceno, empezó a ordenarse con mayor rigor la disciplina teológica, espontáneamente llegó a usarse una lógica tan precisa, y un método tan conforme con el conocimiento humano como enseña Aristóteles. Todo lo cual ocurre porque nuestra débil razón es todavía capaz de conocer algo con certeza; y es en extremo admirable que sea necesario defender y reivindicar esto en medio de tan grande inflación de ciencia ensoberbecida. Así, pues, con el antiguo sentido común razonábamos de este modo: Algunos conocimientos naturales, fruto de la verdadera experiencia y de la sana lógica se encuentran *también* en la infalible doctrina católica, ergo esos conocimientos naturales eran verdaderos, y la recta filosofía los había adquirido, en la medida que también la misma inteligencia natural proviene de Dios. Por cierto que en nuestros días el proceso ha cambiado diametralmente, y dicen: La doctrina cristiana posee algunos dogmas que se encuentran también en las antiguas escuelas de los filósofos; ergo esta doctrina deriva de ellos, y como por otro lado las doctrinas filosóficas son siempre inciertas, relativas y mutables, es necesario también que [la teología] participe de las mismas incertidumbres, inconstancias y relatividades. ¿Pero dónde, pregunto, está el progreso correcto? ¿Dónde el raciocinio sofístico?

2. Por cierto que sobre la calumnia de la adaptación de la teología a la filosofía aristotélica, ya se habló en otro lugar[102]. Sin duda, del hecho de que las verdades de la fe fueron manifestadas, según lo anteriormente expresado, en el modo expresivo de nuestros conceptos naturales, lo que sirve a su cuidadoso análisis servirá también al entendimiento y exposición de la verdad revelada, casi del mismo modo que para el entendimiento y comprensión de cualquier autor sirve el vocabulario o el léxico, en el cual los significados de las palabras se presentan clara y exactamente. Ahora, pues, si a la filosofía corresponde clasificar, definir y desmenuzar en sus elementos primigenios nuestras nociones comunes y vulgares, su utilización se encontrará en la teología proporcionalmente a la utilización del léxico en la exégesis. Y como el exégeta no adapta su exposición al léxico, desde que busca en el léxico cómo penetrar y aclarar más el sentido de su autor, así, ni los doctores escolásticos adaptaron la doctrina sagrada a la filosofía, porque se valieron de la filosofía para exponer clara y ordenadamente y con método científico los dogmas que Dios nos reveló.

Debe observarse escrupulosamente que jamás filosofía alguna se empleó en apoyo de la teología tradicional precisamente por este motivo, porque prevalecía en el mundo o porque estaba recomendada por la autoridad de una escuela, particular; sino por esto solamente, por este único título: porque y por cuanto fue encontrada conforme con la recta razón y con el módulo de la revelación. Por lo cual Sto. Tomás, 2-2, q. 167, a.

---

99 Just. in 2 *Apol.* n. 3.
100 Clem. Alej., in *Pedagogo*.
101 Agustín, *De Civit.*, L. 8, c. 14.
102 *Sobre las virtudes*, en el prólogo.

1 ad 3, dice: "El estudio de la filosofía en sí mismo es elogiable por la verdad que percibieron los filósofos, habiéndosela Dios revelado a ellos, como dice la Epístola a los Romanos 1-19. Pero puesto que algunos se abusan de la filosofía para la impugnación de la fe, por eso dice el Apóstol, Colosenses 11-18: "*Guardaos de que alguno os engañe por la filosofía y la vacía falacia, según la tradición de los hombres, y no de Cristo".* En consecuencia, no toda la filosofía llega al mismo criterio; pues algunas se encuentra como los ídolos de Egipto, que el pueblo de Israel debió detestar y rehuir; otras realmente como los ornamentos y los vasos de oro y plata que aquel mismo pueblo, al salir de Egipto, reivindicó más bien para sí como para un mejor uso, por recomendación de Dios, como Agustín nos trasmite con elegancia L. 2 *de doctr. christ*. n. 40.

Ergo de todas maneras se evidencia que son varios los argumentos traídos por aquella absurda ficción de la verdad relativa en la doctrina de la Iglesia tradicional. Sobre lo cual por cierto basta [con lo dicho] hasta aquí.

Capítulo Quinto

SOBRE LA CONSUMACION DE LA RUINA POR EL DOGMATISMO MORAL

Mucho había tenido que sufrir por numerosos médicos,
y nada adelantaba sino que iba de mal en pero
Marc. IV, 27.

En general, puede denominarse dogmatismo moral el sistema que hace derivar el conocimiento de la verdad religiosa del peso del corazón y de la inclinación de una voluntad moralmente buena. Retiene o, más bien, propugna todos los principios del sistema de la inmanencia. Proclama también la ruina de la verdad absoluta, es decir, de la adecuación del intelecto y de la realidad; lo que no es posible en materia de religión, premisa incorporada en el capítulo precedente. Pero el sistema se aplica a la reparación de la ruina, instaurando el edificio sobre el fundamento de la moralidad, y restituyendo a los dogmas su verdadero valor, que no es tanto objetivo y especulativo cuanto práctico y directivo de la acción recta. Puesto que la verdad religiosa, toda cuanto existe, se subordina a la moralidad, la moralidad es (según el dogmatismo moral -se sobreentiende-) el principio y fin de la religión; por religión vale cualquier cosa que proviene de la moralidad y la favorece, aunque las demás cosas estén ausentes. Por lo tanto, (concluyen éstos) en la moralidad se obtendrá aquella sólida base que el dogmatismo intelectual, postrado y yacente, buscaba inútilmente en una verdad objetiva, ignota e incognoscible.

Algo análogo descubrirnos en Emmanuel Kant de cuyos laboratorios provienen los recientes sistemas. Este había destruido radicalmente toda ciencia, colocando como razón única de la verdad de los primeros principios la índole de nuestra mente inclinada a pensar así, o mejor, a soñar así. Había destruido el conocimiento del universo, sosteniendo que las leyes naturales no son sino proyecciones hacia el exterior de nuestras ideas inmanentes, que las disposiciones o cualidades corpóreas se reducen a impresiones subjetivas, pero más aún, que también deben considerarse como formas subjetivas esas dos universalísimas medidas del tiempo y del espacio, sin las cuales se evade, quimérico, todo el orden material. Había destruido, finalmente, a Dios en nuestro intelecto, quitando todo modo de probar su existencia, y declarando ilegítima la extensión del principio de causalidad al complejo íntegro de los fenómenos. De donde no quedaba piedra sobre piedra del edificio de la verdad, pero como el maestro mismo se aterrorizase por tamaña ruina intentó con la idea de moralidad instaurar lo que había reducido a la nada en el orden intelectual. Y le pareció dar en el blanco al decir: Percibo en mi conciencia la idea de deber, junto con el mandato categórico de cumplirlo; ergo debe admitirse la obligación moral, con la que se conecta por cierto la noción de libertad. o también, al libre cumplimiento del deber parece responder el logro de la beatitud; en consecuencia, debe existir la beatitud. Pero en la vida presente no existe la beatitud; por lo tanto, debe existir en la otra vida, en la que permanece el alma sobreviviendo al cuerpo. Finalmente la beatitud de la vida futura no se concibe sin Dios; así pues, debe sostenerse también la existencia de Dios. Y de este modo, desde el imperativo categórico que está en mi conciencia llego al cielo estrellado que está sobre mi cabeza; también así, por la razón práctica se restituye el edificio de la verdad, hacia el que vanamente se habla esforzado la razón especulativa[103].

Y semejante es la reedificación que intenta el dogmatismo moral, después que el nihilismo de la verdad relativa fue introducido en la doctrina o en la fe cristiana. A menos que no se acepte la noción de moralidad como aquella de la cual se infieren las restantes verdades por el método deductivo. Pero, lo que es peor, (el dogmatismo moral) presenta a la moralidad ejercida en acto, esto es, a la voluntad tendiente en acto hacia el bien, como principio activo por el que se determina y se inclina el intelecto en la formación de todas las ideas religiosas. Además, en cuanto a aquellas ideas o dogmas religiosos afirma que valen algo en tanto, ni más ni menos, en cuanto sirven a la moralidad, supeditando la regla a la buena acción o a cualquier otro impulso o ayuda. Esta es la reconstrucción elaborada por la filosofía que por otro nombre llaman de la acción. Esta es la misma que nosotros denominamos, más bien, consumación de la ruina. ¿Con justicia? El juicio surgirá de las tres proposiciones que siguen.

---

[103] Guido Matiussi, *Il veleno kantiano*, cap. IX, Monza, Tipografía Artigianelli, 1907.

§ 1.

Ante todo, el dogmatismo moral busca en vano el medio de la restauración por el lado de la voluntad a la cual neciamente atribuye la primacía en la adquisición y conocimiento de la verdad religiosa. Y sin razón apela directamente en este punto a la doctrina católica sobre el asentimiento de la fe, a fin de que le procure un cierto aire y apariencia de ortodoxia.

En realidad, no existen dos nociones verdad: una que vale en lo que respecta a religión, otra en lo restante. Si alguien niega esto, es inútil el debate con él, porque o sueña, o en sí mismo conoce que desvergonzadamente llama verdad a lo que no es verdad. A quien por lo menos le es manifiesto, dice Agustín en De vera relig. c. 36, que existe la falsedad por la cual se cree que existe lo que no existe, entiende que la verdad es aquella que muestra lo que es. En consecuencia, en cualquier orden el descubrimiento de la verdad pertenece sin duda a esa facultad a la cual corresponde ver, aprehender y percibir las cosas que existen tal como existen. Pero esta facultad no es la voluntad, que no ve, que no percibe, que no aprehende, sino que apetece y persigue el bien, sea verdadero o aparente, sea real o imaginario, que muestra el Intelecto. Por eso, después que se destruyó la verdad en cuanto percibida por y en el intelecto, es tan absurdo y disonante intentar la restauración por parte de la voluntad, como si a quien está por perder la vista se le otorgase como remedio de su enfermedad la guía de un ciego. No es que se niegue todo influjo de la voluntad en la adquisición y conocimiento de la verdad; principalmente de aquella verdad que en lo alto está por sobre nuestras mentes, y que tanto en si como en sus consecuencias prácticas está contrariada por las torcidas inclinaciones de la naturaleza corrupta. Pero conviene considerar de qué modo se encuentra la voluntad en relación con el intelecto.

En primer lugar, la voluntad se relaciona con él como aquello que rechaza prohibiendo. Pues son muchas las cosas que perturban el juicio de la razón y arrojan contra la mirada de la inteligencia el humor y la pituita. Son las pasiones desenfrenadas, los afectos perversos, las hinchazones de la soberbia; son también las contiendas, disensiones y emulaciones, que a la manera del fuego en la leña repleta de humedad sólo vomitan humo, pero no pueden lanzar llamas resplandecientes. Ni hay duda de que la buena voluntad influye muchísimo en la supresión de impedimentos tales. En segundo lugar, la voluntad mueve al intelecto a buscar las razones desde ls que la verdad pueda mostrarse, en cuanto aplica la agudeza de la inteligencia a la cuidadosa consideración y discusión de ellas , y también impetra a Dios los auxilios necesarios en esta gran tarea. Y ya que por cierto la voluntad no nos garantiza esto si tiene luz para el odio, si teme llegar a la luz, si ama más las tinieblas que la luz, por ello el descubrimiento de la verdad es atribuido no sin razón por Agustín al amor de la misma verdad donde dice: Si la verdad no se desea con todas las fuerzas del espíritu, no puede descubrírsela de ningún modo. Pero si se la busca como merece, no puede sustraerse a sus amantes. De aquí proviene aquello que también vosotros soléis tener en los labios: “Pedid y recibiréis, buscad y encontraréis, golpead y se os abrirá Nada hay oculto que no haya de revelarse”. Con amor se pide, con amor se busca, con amor se golpea, con amor se revela, con amor se permanece en lo que fuera revelado”[104] En fin, en tercer término la voluntad domina el asentimiento del intelecto cuando éste no es constreñido por la perfecta evidencia de la verdad y no es arrebatado necesariamente por esa evidencia del objeto que no deja en absoluto ningún lugar, incluso para una posible duda. Pero es indispensable una distinción. Pues, o la voluntad ordena un asentimiento proporcionado a la dignidad de las razones, de las razones que de antemano se dieron a conocer al intelecto como legítimos fundamentos del asentimiento mental, u ordena lo desproporcionado de modo que en todo o en parte se resuelva para propio beneplácito o arbitrio. Si lo primero, bien. Si por el contrario lo segundo, ¿qué otra cosa se tendrá sino la representación inane y vacía de alguna opinión irracional? Pues en todo juicio que se adecue a la norma de la recta razón, la voluntad no debe intervenir ocupando el lugar de las razones, coadyuvando a su peso, sino sólo logrando que le intelecto asienta según el mérito de ellas en cualquier parte donde no se den las condiciones de la espontánea, necesaria, libre adhesión de la mente[105]. Y no es conveniente demorarse ahora en mayores demostraciones, ya que estos principios son evidentes, absolutos y no soportan ninguna excepción, ni siquiera tratándose de la fe divina a la cual apelan irreflexivamente a fin de obtener para su dogmatismo una cierta apariencia de ortodoxia.

Dicen, pues, que no tenemos ninguna razón que nos obligue a creer en la divina institución de la Iglesia; que la fe es un don y un acto libre; que si ella fuese el resultado de nuestros razonamientos como la conclusión

---

[104] Agustín, de moribus Ecclesi, CAP. 17, N. 31.

[105] Sobre esto conf. *De virtutibus*, Prolegom., de fide.

del silogismo se sigue de las premisas, nadie que no esté privado de la razón podría jamás apartarse de la fe, etc.[106]. Y a partir de allí añaden que nuestras razones para creer no poseen de por sí mayor firmeza que las que sirven de fundamento a las opiniones; que el intelecto del creyente por su parte no está en mejor condición que el del opinante y que a la voluntad buena, a la voluntad ayudada por la gracia le corresponde suplir con su libre determinación lo que falta al peso de las razones; y por esto que el mismo principio general del dogmatismo moral es el más a propósito para aquellas cosas que la doctrina ortodoxa sostiene y confiesa sobre la sana fe teológica.

Pero ocurre que, cuando se trata de las razones para creer, el discurso puede referirse sea a la razón de la f e misma, ya sea a la razón de los juicios que preceden a la fe como su preámbulo. Y si en verdad se tratara de los preámbulos de la fe, tenemos razones que nos fuerzan a juzgar con toda certeza que es razonable, debido y necesario creer en la divina institución la Iglesia corno revelada de hecho por Dios. Y esas razones se denominan motivos de credibilidad, unos de absoluta, otros de relativa suficiencia, a causa de la diferente capacidad y la diferente condición de los intelectos, pero de todos modos siempre con independencia del beneplácito de la voluntad. Pero, en todo caso, hasta ahora no se deduce de allí que ninguna de las partes tendrá libre arbitrio, en cuya potestad estará siempre apartar la mente directa o indirectamente de la consideración de las premisas, de las que surge está conclusión necesaria: la revelación católica es creíble racionalmente, en consecuencia debe creerse obligatoriamente.

Pero, ahora, si tratara del mismo asentimiento de la fe en cuanto tal, su razón es nada menos que la autoridad de Dios revelante. A todo hombre no arrebatado por el delirio de la demencia se le muestra esa autoridad con la mayor evidencia como el más digno fundamento de la más digna adhesión, como que se constituye por la infinita sapiencia y veracidad de Aquel que es la Verdad subsistente, y cuyos testimonios por esto mismo – sólo por el hecho de que son testimonios de El –, son también absolutamente indefectibles en el orden de lo verdadero. Y, sin embargo, aunque no resida en la espontaneidad del intelecto ceder a la autoridad de este modo, todavía es necesaria la intervención de la voluntad libre, no por cierto para que agregue asentimiento a la razón (más suficiente que ella en esto no puede haber nada en absoluto), sino sólo para determinar la ejecución o el ejercicio del acto, según que y en cuanto que el intelecto lo juzgue razonable, debido y obligatorio. En consecuencia, ni en los preámbulos de la fe, ni a fortiori en el mismo acto creer, la voluntad reemplaza a la razón o al complemento de la razón. Y por eso el Vaticano I, sellando la firme solidez de la razón para creer, dice: “*Por la autoridad del mismo Dios revelante que no puede ni engañar ni ser engañado*”. Lo que es más, sobre las razones por las que se muestra en primer lugar el hecho de la divina revelación añade: “*Para que incluso el don de nuestra fe estuviese conforme con la razón, quiso Dios que lo argumentos externos de su revelación estén unidos a los auxilios internos del Espíritu Santo, hechos sin duda divinos, y en primer lugar milagros y profecías que, como muestran claramente la omnipotencia e infinita ciencia de Dios, son signos certísimos de la divina revelación y adaptados a la inteligencia de todos*”. Signos, dice, certísimos. Por esto ellos no necesitan de complemento que provenga de la voluntad.

Mucho menos, pues, el dogmatismo moral obtendrá un refuerzo de la doctrina católica sobre la razón y el modo del asentimiento de la fe cristiana; por el contrario, con esa misma doctrina es suprimido ese esfuerzo y, además, destruido. Incluso destruido todavía más en cuanto quiere hacer depender necesariamente la fe veraz y sincera de la voluntad moralmente perfecta con perfección de amor o caridad. Pues distinguen entre fe de amor y fe de temor, y dicen que la fe de temor no es fe sincera, ya que contiene en si el deseo de no creer; que con ella y por ella se deambula en las tinieblas, que es fe muerta, y por consiguiente obligada, etc.[107]. En

---

[106] “Confesamos que para nosotros no hay ninguna razón que obligue a creer en la divinidad de la Iglesia. No olvidemos primeramente que la fe es un don, que es un acto libre. Si la fe resultara fatalmente de nuestros razonamientos, como la conclusión de un silogismo de sus premisas, ella ya no sería un acto libre en la acepción ordinaria de esta palabra, y nadie, salvo que se produzca una laguna cerebral, podría sustraerse de allí, así como tampoco podemos sustraernos a la evidencia. No sería más un don, no sería más la fe, si se dedujera de proposiciones antecedentes a la manera de los teoremas de Euclides, etc.” . Mignot, *Crítica y Tradición*. Correspondant, 10 de enero de 1904.

[107] “Y además de la fe de amor hay, pues, una fe temor. Sin embargo no se parecen en nada. Y cuando la fe de temor es el comienzo de la sabiduría, ocurre que en el temor mismo hay ya otra cosa. Pues creer únicamente por temor, es creer negando. Es así como un enemigo cree en la existencia se enemigo, anhelando suprimirlo. La fe de temor, de por sí no es pues, una fe sincera, porque contiene el deseo de no creer. Con ella y por ella uno se hunde en las tinieblas. Es una fe muerta, una fe soportada, de la que uno busca desembarazarse, y de la que de hecho uno se desembaraza. Mientras que la

esto por cierto les parecerá obtener algún argumento del testimonio del apóstol Santiago, donde se refiere a la fe de los demonios que creen y tiemblan, comparada con la fe del hombre, que si no tuviera obras, estaría muerta en si misma. Pero contra este primer razonamiento se dirá que esa fe de los demonios de ningún modo depende de la libre voluntad, sea buena o mala, sino de la sola evidencia de los signos, y por eso, de ningún modo puede ser llamada fe del temor ni del amor, a menos quizá que se desee llamar fe de temor a aquella que lo posee por efecto consecuente; con este sentido no hay mayor consideración para el asunto, como es obvio. En segundo término se dirá que la fe del cristiano sin obras de ningún modo se compara con la fe de los demonios en cuanto a la especie del acto, sino sólo en cuanto a que, así como en nada les aprovecha para su salvación a los demonios todo aquel conocimiento que tienen sobre las cosas divinas por la evidencia de los signos, así tampoco esta fe podrá aprovecharle al cristiano en la medida en que no se esfuerce por conformar su vida a su fe. En tercer término se dirá que se llama muerta la fe del mal cristiano, no porque sea obligada o carente de sinceridad, sino porque es inútil y no cambia al efecto de la obra buena. En cuarto término y por último, hay que señalar que toda doctrina que hace a la verdadera fe cristiana inseparable de la caridad y del estado de justicia es doctrina herética, doctrina protestante, hace mucho condenada el Concilio Tridentino, Ses. 6, can. 28, y últimamente en el Vaticano I, Ses. 3, cap. 3. En el Tridentino se juzga así: "*Si alguno dijera que, perdida la gracia por el pecado, al mismo tiempo también se pierde siempre la fe, o que la fe que queda no es verdadera fe, en el sentido de que no está viva, o que no es cristiano aquel que tiene fe sin caridad, sea anatema*". Y en el Vaticano I: "*Por lo que la fe misma en sí, aunque por la caridad no convenga, es don de Dios, y es necesariamente un acto suyo pertinente con la salvación por el cual el hombre manifiesta una libre obediencia al mismo Dios, consintiendo y cooperando con su gracia, a la que podría oponérsele*". En vano apelarán de nuevo a la doctrina católica, precisamente en ese punto en el contradicen con toda claridad el dogma solemnemente definido.

Desde el principio al fin se sostiene falsamente que el conocimiento de la fe mendiga su valor de la buena voluntad. Falsamente se dice que el defecto de adecuación a la verdad objetiva se compensa en los dogmas por lo que proviene del influjo de la vida buena. Falsamente se supone que en los asuntos religiosos nuestras nociones valen tanto, ni más ni menos, cuánto vale nuestra vida moral, cuánto vale el fin al que tendemos. Falsamente, por último, se sobreañade a esto esa nueva noción de verdad, la que ya no manifiesta lo que es, sino lo que la moralidad influye o determina. El mérito de la obra será, pues, investigar si esta misma moralidad, que sirve de base y fundamento a todo el sistema, permanece en él pura e intacta. La siguiente vindicación será, pues, acerca de ello.

§ 2.

El dogmatismo moral no sólo restaura el derruido edificio de la verdad, erigiendo la voluntad de bien como principio y fundamento, sino que acumula más ruina sobre la ruina del conocimiento intelectual, haciendo a la noción de moralidad independiente de la noción de Dios y de sus leyes, y edificando la regla de lo honesto sobre las meras fuerzas o aspiraciones inmanentes del alma.

Aquí son absolutamente necesarias algunas nociones previas sobre la moralidad. La noción de moralidad incluye dos conceptos. Primero, el concepto de la bondad o maldad en los actos humanos; además, el concepto de obligación por la que nos constreñimos a hacer el bien y no hacer el mal. Y siempre y necesariamente se funda sobre el conocimiento de Dios, ya como fin último de nuestra voluntad, ya como legislador que manda que el orden se conserve en vista del fin, prohibiendo que se lo perturbe.

Ante todo, hay que considerar la moralidad en cuanto incluye el concepto de bondad o malicia en los actos humanos. Esta bondad, esta malicia, ¿cómo se determina? Hablando en general, la bondad o el defecto de cualquier operación deben ser entendidos respecto del fin que está prefijado por el principio de la operación. Pues la operación se considera como el movimiento de la potencia operativa para alcanzar su término. Por consiguiente, es buena si está rectamente dirigida hacia él; es mala y defectuosa, si ocurre lo contrario. Como en las operaciones de la naturaleza, cuando el acto procede de la virtud natural según la inclinación natural hacia el fin, entonces se conserva la rectitud en el acto, ya que el medio no se aparta de los

---

fe de amor es una fe viva y querida en la que uno se afirma sin cesar, y que siempre va creciendo: se acrecienta vuestra fe". Laberthonniere en "*El dogmatismo moral*", §4.

extremos, a saber, el acto no se aparta de la ordenación del principio activo al fin. Mas cuando un vicio del órgano o alguna perturbación proveniente de cualquier parte desvía al acto de esa ordenación, entonces se da la causa del acto defectuoso y malo. Igualmente también ocurre en las operaciones del arte, pues se conserva la rectitud cuando la operación se mantiene en la línea del fin cuya obtención se ha prefijado el arte; se da la causa del defecto cuando se desvía de dicho fin, cualquiera que sea. Como el pecado existe por la desviación del ordenamiento al fin, en el acto del arte ocurre que el pecado es doble. De un modo, por la desviación del fin particular intentado por el artífice, y este pecado será propio del arte, vgr. si el artífice intentando hacer una obra buena la hace mal, o si intentando hacerla mal la hace bien. De otro modo, por la desviación del fin común de la vida humana, y de este modo se habla de pecar si intenta hacer una obra perversa y la hace, por medio de lo cual otro es inducido al mal. Pero este pecado no es propio del artífice en cuanto artífice, sino en cuanto hombre. De donde por el primer pecado es culpable el artífice en cuanto artífice, pero por el segundo es culpable el hombre en cuanto hombre[108]. Y así a través de todo género de operaciones, siempre se encontrará la bondad o el defecto a partir de la ordenación del acto hacia el fin o término prefijado a la potencia operativa, según que el acto se dirija rectamente hacía su fin o, al contrarío, se aparte del debido ordenamiento a su fin.

Debe, pues, examinarse ya cuál es el principio activo en las operaciones morales, cuál es el fin o término prefijado a este principio. Así, pues, sólo aquí se comprende la noción de acto moral, bueno o no, recto o no. Además, el principio del acto moral en cuanto tal es la voluntad libre, como todos conceden con facilidad puesto que el género de la conducta comienza evidentemente allí donde se encuentra primero el dominio de la voluntad. Pero es la voluntad a quien pertenece manifiestamente la dirección de la vida, ya que es ella misma la que mueve a las otras potencias. Tiene, en consecuencia por fin y último término el mismo fin supremo de la vida humana, que no es otro sino Dios bajo cuyo ordenamiento se constituye toda vida. Además, por su naturaleza la voluntad se dirige hacía el bien sumo y absoluto, y aunque por su arbitrio pueda en la práctica colocar su bien en cosas diversas, vgr. en la voluptuosidad, en las riquezas, en los honores, etc., sin embargo, existe uno solo en el que se cumple en verdad, y no sólo en apariencia, la formalidad de sumo bien; este bien único es la misma bondad por esencia, Dios.

La rectitud, pues, y la bondad del acto voluntario o moral en cuanto tal consiste esencialmente en la conservación del orden que está determinado respecto del fin, Dios; la perversidad y la malicia, en el apartamiento y la desviación del ordenamiento que existe hacia el mismo fin, Dios; donde está la norma, allí está la regla, allí la razón según la cual se comprende lo que es bueno o lo que es malo en los asuntos morales. Según esto se entiende ante todo que el mal moral es algo cometido inmediatamente contra Dios mismo, como es blasfemar contra Dios, no creer en El, negarle el culto, etc. Según esto se entiende, además, que el mal moral es cualquier cosa que está en contra del amor ordenado del hombre por sí mismo, puesto que el amor al bien que tenemos de Dios nos conduce a amar más que a nosotros mismos esa causa primera y suprema por la que participamos todo, y en la que se contiene más que en nosotros mismos el bien propio; puesto que, corrompido aquello que se posee por predisposición, no puede subsistir más aquello hacia lo que existe una predisposición necesaria, por ello lo que repugna al amor ordenado de si mismo, repugna también a la sumisión a Dios como fin último, y por esta causa se inscribe dentro de lo que es moralmente perverso. Según esto, por último, se entiende que el mal moral es lo que hiere o destruye el bien de la comunidad o sociedad humana, ya que como el hombre ha nacido para la sociedad, y fuera de la sociedad es absolutamente incapaz de alcanzar su fin, destruir el vínculo de la sociedad humana no es sino suprimir la condición necesaria o destruir el medio necesario de dirigirse hacia el fin último de la vida humana, Dios; por lo tanto, bien se dice que está contra el fin mismo, si no inmediata, sin duda mediatamente, cuanto está fuera de su naturaleza.

Tal es, pues, el principio para discernir lo que es bueno o malo en los asuntos morales, y no hay ni puede haber ningún otro. Si se quitara a Dios como fin o solamente se prescindiera de El, ya ninguna de las cosas hacia las que se lanza la libido humana podría aparecer como subordinada al orden moral, es decir, al orden que le sobreviene al acto voluntario precisamente en cuanto es voluntario. Pues, apartado Dios como fin, ya no queda sino que el fin se ponga o en otras criaturas o en el hombre mismo, y ninguno vale nada en la cuestión. Que no se ponga el fin en otras criaturas, primero, porque el libre albedrío no se encuentra bajo el dominio de otras criaturas en cuanto tales, de las que nada participa; luego, porque hacia ninguna criatura el libre albedrío tiene una ordenación natural, de modo que ella sea el término prefijado que él deba alcanzar; después, porque es imposible que el acto de libre arbitrio resulte precisamente pervertido por y subordinado a

---

[108] Sto. Tomás, I-II, q. 21, a. 1.

aquello a causa de lo cual se desvía del orden, la conveniencia, la exigencia, el bien y la utilidad de cualquier otra criatura. Ni tampoco que el fin esté en el hombre mismo, ya que el hombre no es el fin a conseguir para si, como lo prueban esas aspiraciones del corazón al bien situado fuera y más allá de si, alabadas por los mismos inmanentistas.

Si ahora se considerase la moralidad en cuanto que añade a la noción de bien y mal el concepto de obligación de hacer el bien y evitar el mal, se mostraría aún con mayor claridad la dependencia de la idea de moralidad del conocimiento presupuesto de Dios. Pues, nada es más evidente que el hecho de que la obligación, que ata la conciencia y constriñe (quiera o no) inevitablemente al hombre, importa en su concepto la sujeción a la regla de la absoluta necesidad impuesta por algún ser superior, verdaderamente existente en la realidad, puesto que la sujeción restrictiva de la libertad respecto de una abstracción que careciese de todo ser fuera de la consideración del propio intelecto es fábula y quimera, es juego de la imaginación, es un fantasma vacío que desaparece de tan soplo con la misma facilidad con que se construyó. Y por esto digo que es evidente *in terminis* que la regla dc la moralidad, en cuanto aprehendida como obligatoria, se aprehende *ipso facto* como proveniente de la ley de alguien que manda. Pero que éste no puede ser nadie sino Dios, es evidente por las razones muy obvias, que ya una vez se expusieron donde se trató de la noción de pecado[109] algunas de las cuales será útil recordar de nuevo brevemente aquí. Primero, ya que la regla de la moralidad manda al hombre no en cuanto éste o aquel hombre sino en cuanto es simplemente hombre, ella sólo puede ser impuesta por aquél a quien el hombre se encuentra sometido en cuanto participa de la naturaleza humana. Y éste no es sino Dios, que es el único autor y señor de la naturaleza humana. Además, en segundo lugar, la regla de la moralidad no puede descender a las voluntades defectibles, sino desde aquel cuya intención no pueda desviarse en absoluto del fin de la moralidad, aquel que sea por esencia enteramente indefectible en la medida en que inhiera, sin mutación ni declinación en el supremo bien que es principio y f in de todo orden moral. Pero éste es sólo Dios. Pues, como, se dice en el Compendio de Teología, c. 113: Si en algún sitio la voluntad no puede desviarse del fin, es evidente que allí no puede darse defecto en la acción voluntaria. Pero la voluntad no puede faltar respecto del bien que pertenece por naturaleza al mismo que quiere. Pues, cualquier realidad apetece a su modo que su ser sea perfecto, ya que es el bien de cada uno; pero respecto del bien exterior puede faltar, satisfecha con su bien connatural. Por consiguiente, en aquel volente que es por naturaleza el fin último no puede darse defección en la acción voluntaria; esto es propio sólo de Dios, pues su bondad, que es el fin último de las cosas, es su naturaleza. En cambio, la naturaleza de los otros volentes no es su fin último; de donde puede darse en ellos defección en cuanto a la acción voluntaria, porque la voluntad queda fijada en el bien propio, sin tender en adelante hacia el sumo bien que es el último fin. Además, en tercer lugar, la obligación moral no nació sino para descender de aquel sumo ser que no sólo es en sí mismo absolutamente santo, sino que también necesariamente quiere que todas las otras voluntades sean deudoras del orden a observar. Pero, una vez más esto sólo se verifica en Dios, para quien es lo mismo quererse a sí mismo como fin último de todas las cosas y querer conservar en el mundo el orden de la justicia, ya que coinciden perfectamente el orden de la justicia y el orden del fin último. Por fin, si queremos prescindir de Dios, ¿qué quedará? Quedará, quizá, alguna conveniencia estética, el provecho individual, la utilidad social, y alguna otra cosa semejante. Pero estas cosas están muy alejadas de la obligación absoluta, que debe ser superior a la voluntad del hombre, superior a cualquier bien a conseguir en otra oportunidad, superior a cualquier dolor que eventualmente deba soportarse, superior a la dificultad de cualquier esfuerzo requerido por la custodia del deber. En cambio, sencillamente repugna que en el hombre mismo, considerado en sí, exista una necesidad mayor que el hombre. Repugna que alguna criatura sea la causa indefinida e insuperable de una regla que siempre debe observarse y jamás transgredirse. Repugna que sea norma suprema y fin último, como ser para imponer tamaña y semejante obligación.

Así, pues, desde el principio al fin, la noción de moralidad es una noción esencialmente fundada sobre la noción de Dios como fin último, al que la criatura racional está totalmente sometida, y por quien tiene impuesta la ley preceptiva por cierto de las cosas que conducen al fin y que por lo tanto conservan la rectitud del orden, pero ley prohibitiva de aquellas cosas que apartan del fin y que por lo tanto perturban el orden. Es así como el que desliga la noción de moralidad de la noción de Dios, el que otorga a la moralidad otra base, otro fundamento, otro principio, ése destruye todo lo que es la moralidad en sí, y la reduce a una mera inclinación humana, descubierta en la misma línea y en el mismo grado de las otras inclinaciones que sin duda están

[109] *De natura et ratione oeccati*, c. 3.

sometidas al libre arbitrio; inclinaciones que mucho menos le pueden dictar la ley del recto obrar y prescribirle la norma inamovible de la operación ordenada.

Ahora bien, el dogmatismo moral no funda la noción de moralidad sobre la noción de Dios, creador, señor, legislador, y nuestro último fin, sino más bien al contrario, quiere que la noción de Dios sea fruto y procreación de la moralidad. Previa a la moralidad se da la voluntad; el conocimiento de Dios, al cual la mente se dirige bajo la presión del corazón, es posterior. Queda, pues, la moralidad independiente de Dios en cuanto a nosotros; moralidad emergente de las solas fuerzas o aspiraciones del alma; moralidad, por último, clausurada y circunscripta de todas partes por aquel *imperativo categórico* kantiano, que vuelto a colocar en la balanza de la razón se muestra, inconsistente en si, invariable en sus notas contradictorias, y por lo tanto despreciable.

Por cierto, se siente en uno mismo inclinaciones a conservar la justicia, la temperancia, la castidad, y también otras cosas totalmente opuestas. Se siente inclinación de beneficiar a otros, de amar a los padres, hijos, hermanos, prójimos; pero entre los animales también pueden observarse propensiones similares, y a veces por cierto de emoción mucho más tierna y delicada, como cuenta Basilio (1.8 *Hexæm.*), sobre las ci güeñas que calientan con plumas a los padres debilitados por la edad, los reaniman con alimentos y los soportan en el vuelo. Hasta aquí, pues, nada más que un cierto instinto entre tantos otros en los que abunda nuestra compleja naturaleza. Pero cuando se cree escuchar la voz de la conciencia que *ordena categóricamente* seguir esta inclinación como regla obligatoria antes que a las otras, se es juguete de una vana sentimentalidad. Digo de una vana sentimentalidad, mientras se mantenga al hombre inmanentista en lugar del viril, mientras a ese hombre real arrojado a la horca, que por lo menos confusamente se sabe sometido a la ley de Dios, se lo impulsa siempre otra vez, siempre a la misma horca, y no se le permite regresar. ¿Domina la conciencia? Pero no existe nadie en cuyo nombre domine o pueda dominar. ¿Domina categóricamente? Pero no hay ninguna necesidad señalable a la que resulte proporcionada esa orden categórica. Pues si se pusiera en el medio el honor y la dignidad de la propia persona, pregunto, ¿de qué dignidad de la persona, de qué se hablaría¿. ¿Acaso del honor con el que uno se complace ante los otros? Puede estar en esto la razón que detiene la mano, o mejor la acción, que llega al conocimiento de los otros hombres? En cuanto al foro y modelo de la conciencia, nada absolutamente nada. ¿Acaso sobre el honor con el que uno se complace ante sí mismo? Pero alegaremos en contra, primero, porque tal honor está sometido al beneplácito particular de cada uno. En consecuencia, ¿de qué modo esa orden, sin exceder los justos limites, se subleva tan insolentemente, incluso contra aquellas cosas que más ardientemente se desean? Segundo, porque tan abundante y diversa suele ser entre los hombres la estima del honor y la dignidad, que uno se ha de constituir por derecho y mérito en juez independiente de aquello que requiere el honor, sobre todo ante los únicos ojos de la conciencia individual. Tercero, porque prescindiendo del fin superior y del orden con que uno se religa a él, no se colocará el honor y la dignidad en ninguna otra cosa mejor y más correctamente que en abdicar de la libertad que nos dio la naturaleza y que nos hizo dueños de nuestras determinaciones. Si algo ocurriese en contrario, será un monstruo o será un prejuicio, será una impresión subjetiva que la helada razón apelando al examen critico proclamará vana e inane.

Así, en consecuencia, la moralidad a la que recurre el dogmatismo moral no es en verdad moralidad sino la negación radical de toda moralidad. No obsta el que sigan quizá una moralidad a la que vulgarmente todos conciben de modo más o menos confuso. Esta es, pues, la perpetua contradicción en la que infaliblemente caen quienes pervierten aquellas primeras nociones, que son restablecidas en nuestra razón como una heredad incorruptible. Siempre asocian la noción verdadera con la sofisticada, y revisten a ésta con los atributos y las propiedades que encuentran en la verdadera. Pero ahora hablamos de esa moralidad que edifica el sistema. A saber, el sistema en el que el hombre debe extraer todo de su fondo íntimo y de su potencia vital , para que no se establezca un límite indebido a su legítima autonomía, según el modo propio de su expansión autóctona. Sistema que presupone la buena voluntad, para el cual el instinto ciego está en lugar del buen criterio, y la ley imaginaria en lugar de la regla dirigente. Sistema, por último, que no sólo disuelve el vínculo de dependencia de la moralidad respecto de Dios, sino más bien el mismo conocimiento de Dios, y que hace pulular todo otro dogma religioso en el nido del corazón – a cuya sugestión obedece el intelecto –, de modo que en último análisis la voluntad esté pura y simplemente en lugar de la razón. ¿Y no se ve allí la ruina del orden moral sobreañadida a la ruina del conocimiento intelectual, de manera que sea total la destrucción. Y, sin embargo, existe otra cosa con la que se muestra aún con mayor evidencia la consumación de la destrucción, sobre lo que debe de inmediato decirse algo.

§ 3.

El dogmatismo moral consuma la irreparable destrucción de la verdad de la fe, proclamando el valor puramente práctico de los dogmas de la religión, es decir, afirmando que no puede existir en ellos ningún valor objetivo – por cuanto éste nos resultaría absolutamente incognoscible –, sino sólo normas o el estímulo de la acción, en tanto debamos actuar como si tuera verdadero lo que a nuestro intelecto le es presentado por la fe.

Por cierto nada es más evidente y obvio que el valor práctico de los dogmas de la religión cristiana. Nada más acostumbrado a los Santos Padres que la afirmación de que la fe recta es el comienzo de una vida buena; que deben distinguirse los cristianos de los infieles por las obras y las costumbres, del mismo modo con que de ellos se distinguen por la fe: las obras se construyen sobre la fe, como el edificio sobre los cimientos. Dice Agustín, en De fide et symbolo, n. 25: *Esta es la fe que en símbolo se da a los nuevos cristianos para que sea conservada en pocas palabras ... a fin de que creyendo se sometan a Dios, subyugados vivan rectamente, viviendo rectamente purifiquen el corazón, con el corazón purificado entiendan lo que creen*. Dice León Magno, en Serm. 37, n. l: *La memoria de las acciones realizadas por el Salvador del género humano nos ofrece gran utilidad si recibimos para imitar lo que se venera porque es creído. En la dispensación de los misterios de Cristo también las virtudes son gracias e incentivos para la doctrina, a fin de que con la imitación de las obras sigamos al que confesamos por el espíritu de la fe*. Dice San Gregorio, en Hom. 26 in Evangelia, n. 9: *Cree, pues, verdaderamente aquel que actuando realiza lo que cree. Pablo, por el contrario , afirma sobre los que mantienen nominalmente la fe: "Confiesan que reconocen a Dios, pero con los hechos lo niegan*". Y por eso_de los fieles que viven mal, igualmente dice Gregorio en L. 25 Moral. c. 10: *Siguen con las costumbres lo que veneran con credulidad. A ellos les ocurre a menudo, por juicio divino, que por vivir mal pierden aquello que sanamente creen*. E infra, L. 28, c. 7: *Existen quienes creen verdaderamente las cosas eternas que escuchan y, sin embargo, contradicen, viviendo mal, la misma fe que conservan*. Pero si fuera necesario referir individualmente todos los testimonios de este criterio y de esta doctrina, considero que ni siquiera podría bastar el volumen entero. Pues, ¿quién podría dudar sobre el criterio de la Escritura? Enseña ésta que la fe sin obras está muerta en sí misma; que la gracia de Dios Salvador nuestro se hizo presente educándonos, a fin de que rehusando la impiedad y los deseos seculares, vivamos sobria, justa y piamente en este siglo; que aquellos que profesan la fe cristiana deben ser en su confesión púdicos, prudentes, sobrios, santos en toda conversación a fin de que no sea blasfemado el verbo de Dios; y otros sesenta semejantes. Y a fin de no parecer satisfechos con estas generalidades, he aquí algo más determinado. La Escritura capta con pocas palabras la relación existente vgr. entre el dogma particular de la Encarnación y la *regula moris* (norma moral) diciendo: *Tened en vuestros corazones los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús, quien siendo Dios por naturaleza..., se despojó de sí mismo, asumiendo la forma de siervo ... Se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz*[110] . Y del dogma de la Resurrección de Cristo dice la misma Escritura: *Si se predica que Cristo resucitó de entre los muertos, ¿cómo algunos entre vosotros dicen que no hay resurrección de muertos? Si, empero, no hay resurrección de muertos, tampoco ha resucitado Cristo. Y si Cristo no ha resucitado, vana es nuestra fe. Comamos y bebamos que mañana moriremos. No os dejéis seducir: malas conversaciones corrompen buenas costumbres*[111]. Y del dogma de la Eucaristía dice: *El Señor Jesús la misma noche en que fue entregado, tomó pan.... etc. De modo que quien comiere el pan o bebiere el cáliz del Señor indignamente, será reo del cuerpo y de la sangre del Señor. Pero pruébese cada uno a sí mismo, y así coma de aquel pan y beba de aquel cáliz. Porque el que come y bebe indignamente no haciendo distinción del cuerpo del Señor, come y bebe su propia condenación*[112]. Y así discurriendo cosa por cosa, se desciende desde la verdad del dogma a conclusiones que tienen en vista la pureza de la vida, la corrección de la mala voluntad y el ejercicio de todo género de virtudes. Ni tampoco convendrá eximir de esta condición a aquellos dogmas que parecen puramente especulativos, vgr. aquel altísimo misterio de la Trinidad, en el que sobre todo tenemos el impulso de someternos a Dios por la más absoluta entrega del intelecto y la voluntad para iniciar la vida que nos mantenga con los ángeles en el cielo, para dirigirnos con todas las fuerzas del alma hacia aquella visión en la cual solamente se revelará el enigma, como atestigua el Apóstol, donde dice: *Vemos ahora por espejo y en enigma; luego, en cambio, cara a cara; ahora conozco parcialmente, en cambio, conoceré entonces como fui conocido*[113]. Así, no hay que desconfiar de ningún modo de que nuestros dogmas

[110] Filip. II, 5-8.
[111] I Cor. XV, 12-33.
[112] . Cor. XI, 23-29
[113] Si existe otro mundo invisible donde Dios despliega otras maravillas, donde El mismo habita en su gloria y se muestra sin velo a sus elegidos; si estamos hechos para este mundo mejor, para allí ver y poseer a Dios, y gozar en su seno de

posean gran poder para dirigir la acción recta, y si ese sistema que llaman pragmatismo se atribuyera otra novedad, expondría la verdad sobre los primeros elementos mismos de la doctrina cristiana.

Pero esto también trata de los primeros elementos, es evidente: esos dogmas pueden algo en orden a la norma moral (*regula moris*), en cuanto son absolutamente verdaderos, y como tales son sostenidos con toda certeza por nosotros y se creen indubitablemente. Primero debe existir la verdad *que muestra lo que es*: la verdad sobre Dios causa primera y fin último, sobre Dios legislador, Dios juez, Dios recompensador; la verdad sobre el Hijo de Dios encarnado por nosotros los hombres y por nuestra salvación, que ha sufrido, muerto y resucitado de la muerte; la verdad sobre la Iglesia instituida por aquél único Salvador del género humano, que tiene en sí los medios conducentes al logro de la beatitud que la sangre de Jesucristo que nos granjeó de antemano; la verdad sobre los sacramentos, la verdad sobre la remisión de los pecados, la verdad sobre la vida eterna prometida en recompensa a los que obran bien, sobre la eterna condenación predeterminada a los que hagan lo contrario. Y una vez presupuesto este fundamento de la verdad absoluta, acepto de modo completamente racional la regla de la acción a partir de los dogmas. Suprimido este fundamento, ¿acaso no hay estulticia o locura? *nos mantenemos junto a los cuerpos de los santos mártires*, decía Gregorio[114] *¿Hubieran dado, acaso éstos su carne a la muerte, si no les hubiese constado con toda certeza que existe esa vida por la que debían morir*? Y hablando en general, ¿qué es más estúpido – pregunto – que extraer la regla de la acción de lo ignoto, de la nada, de vacuas fórmulas, de las que no se sabe, ni se puede saber qué correspondencia tengan con la realidad, sino al contrario sólo se conoce que no están de acuerdo con la realidad? Y, sin embargo, hace esto el dogmatismo moral, proclamando el valor puramente práctico de los dogmas de la religión. Por eso destruye este mismo valor práctico al mismo tiempo que el objetivo, y es la ruina absoluta, la ruina total.

Creen que dicen algo cuando afirman que el sentido de nuestros dogmas consiste en que al actuar así nosotros debemos comportarnos como sí fueran ciertas aquellas cosas que por la fe se presentan a nuestro intelecto: Dios es personal quiere decir: se ha de estar ante Dios como se está ante una persona humana. Igualmente, Jesús ha resucitado quiere decir: se ha de estar frente a Jesús como se hubiera estado frente a El antes que muriera, como se está f rente a un contemporáneo. Y también del mismo modo, el dogma de la presencia real quiere decir que se ha de estar ante la hostia consagrada como si estuviese antes Jesús hecho

---

delicias eternas, ¿no hace falta que estemos advertidos de nuestro sublime destino para esforzarnos en cumplirlo? ¿No es indispensable que se nos den por lo menos algunas nociones de esta patria hacia la cual debemos dirigirnos, de esa felicidad inmortal que debemos merecer, de este Dios al cual debemos para siempre estar unidos por amor? ... Mucho antes de la edad de la razón, el infante está iluminado por una débil luz intelectual, que es como la aurora; sus ideas, primero confusas y encubiertas, se esclarecen poco a poco; balbucea largo tiempo un lenguaje que no entiende, antes de aplicar un sentido recto a las palabras que pronuncia, y no alcanza sino por un largo estudio de elementos áridos y casi ininteligibles para él, esa medida de ciencia de que el espíritu humano es capaz aquí abajo. He aquí lo que una experiencia diaria nos descubre; extendamos ahora nuestras miradas y elevemos nuestros pensamientos. Siendo el hombre un ser inmortal, cuya existencia, iniciada en el tiempo, debe perdurar mas allá de los siglos, bien podemos decir que la vida presente no es toda entera más que su infancia, y que su edad madura en la eternidad. Niño pues, en este mundo, es como un esbozo de lo que un día será; todavía no tiene la plena comprensión de las cosas de Dios, pero de ellas posee primeros esbozos incompletos que se desplegaran en otro estado; aprende a balbucear sobre la tierra la lengua de los bienaventurados y de los ángeles que debe eternamente hablar en el cielo; estudia los elementos todavía oscuros de una ciencia divina, que no poseerá en toda su extensión, sino cuando haya alcanzado – según la expresión de San Pablo – la plenitud del hombre perfecto en Jesucristo. Toda esta doctrina es de este gran apóstol, escuchadlo a el mismo: *Mientras somos niños, nos dice, hablamos como niños, pensamos y razonamos como niños. Pero cuando llegue la madurez, desaparecerá todo lo relacionado con la infancia. Lo que nosotros vemos ahora como en un espejo y en un enigma, lo veremos entonces cara a cara; lo que no conocemos sino oscura y parcialmente, lo conoceremos tan plenamente como seremos conocidos*. ¿Para qué sirven los misterios? Lo veis, constituyen un grado necesario en ese grande y magnífico desenvolvimiento del hombre, creciendo aquí abajo para la eternidad y preparándose, entre las sombras de la ciudad terrestre, para la lumbre y la gloria de la patria inmortal. ¿Para qué sirven los misterios? Son el lazo que une la tierra y el cielo por una admirable comunidad de sentimientos, de pensamientos, y de lenguaje. Todo lo que ven los bienaventurados, nosotros lo creemos; todo lo que poseen, lo esperamos; lo que aman y adoran, también es objeto de nuestra adoración y de nuestro amor; nuestros cánticos responden a los suyos; dan ellos gracias en éxtasis perpetuos de alegría por los bienes inefables de que gozan, suspiramos nosotros, en el ardor de continuos deseos, hacia esos mismos bienes que los misterios nos muestran a través de velos y que nos prometen como la segura recompensa de nuestra fe". (Maccarty, *Sermón sobre la divinidad de la religión cristiana probada por sus misterios para la fiesta de la Santísima Trinidad*).

[114] Greg. Magno, Homil. 32, *in Evnag.*, n. 6.

visible[115]. En verdad, caemos en pleno sonambulismo. Pues, según creo, en lugar de todo lo que de pronto emerge del sueño, está proposición *Dios es personal* significa que Dios es personal, es decir, subsistente en sí, distinto del mundo y de todas las cosas finitas que participan de su ser. Esta proposición *Jesús ha resucitado* quiere decir que Jesús resucitó, es decir, que volvió de la muerte a la vida. Esta proposición *Jesús está realmente presente en el sacramento* quiere decir que está realmente presente, es decir, que bajo las especies del sacramento, en lugar de la sustancia del pan está oculto el mismo Cristo, verdadera y sustancialmente. De otra manera ¡qué juego de palabras! ¡qué mendaz acepción de los vocablos! Pero, en especial, dioses inmortales ¡qué absurda religión! Veo pan, pan me dice el sentido, nada menos que el testimonio más adecuado posible sobre el pan ¿y se me obliga a que, con aquello que en mi conocimiento es pan, y nada más, guarde yo esa actitud de culto, adoración y reverencia que tendría frente a Jesús vuelto visible? Jesús es o fue hombre; esto me lo atestigua la historia. Además, su divinidad por cierto carece de sentido ante mi intelecto, ¿y se me obliga a que ante este hombre sobre el que, si es algo más que hombre, no sólo no sé nada, sino que no puedo saber nada, me comporte como si fuese Dios? Jesús ha muerto; de nuevo no hay duda posible sobre esto. Pero, por otra parte, la resurrección de los muertos, en cuanto tiene de inteligible, equivale a la cuadratura del círculo, ¿y se me obliga a que como con un sirviente converse con este muerto, que en cuanto a mí por lo menos se quedó entre los muertos? Amarga es la vida presente y plena de múltiples dolores; posee, sin embargo, algunas dulzuras de las que aparta una austera prescripción de la ley, como se dice vulgarmente. Pero, por otra parte, la vida futura, si existe y cómo sea, se encuentra siempre en la misma esfera del agnosticismo. ¿Qué he de hacer yo, miserable, que no quisiera renegar de su actualidad a causa de la vana esperanza o el temor de las cosas futuras? Pero he aquí que la filosofía de la acción proporciona la respuesta. Se debe actuar y vivir como si existiese vida futura en la que están establecidos premios para los buenos y castigos para los malos.

Vemos, pues, el *nihilismo* llevado hasta el último extremo dentro del dogmatismo moral. Pues, en verdad, tan racionalmente se podría recibir la regla del obrar de alguna fábula romana como del Evangelio. Ni ayuda el afirmar que aunque en el dogma, conforme con nuestro intelecto, no existe razón alguna que legitime la práctica, podría ella existir sin embargo en la realidad subyacente, por cierto desconocida por nosotros, aunque conocida por Dios revelante. Pues, omitidas ahora otras consideraciones sobre Dios y especialmente sobre la revelación de Dios, el dogmatismo moral no sabe nada más que lo restante. Suele decirse que Dios ha hablado. Pero, en este caso ¿qué significa el vocablo "hablar"? Con toda certeza es metáfora, ¿y qué realidad se oculta bajo esta metáfora? Nadie lo sabe[116]. De donde nada queda sino el esfuerzo vital de la mente humana. Dicen, pues, que a menos que queramos transformar absurdamente la religión en entidad lógica o abstracción metafísica, conviene introducir en ella la noción de movimiento o vida, de modo que el dogma se conciba como algo viviente, cuyos principios son todos inmanentes al hombre.

Resta, pues, mostrar qué tipo de viviente es por último esa fe viva. Y nos preocuparemos de hacerlo reproduciendo las palabras y sentencias del autor que entre los racionalistas del siglo pasado se tomó el trabajo de vulgarizar lo que encontró sobre los orígenes de este viviente singular, sus incrementos, progresos, y sus metamorfosis pasadas y futuras. Esto se verá en el capítulo que sigue.

---

[115] "*Dios es personal*, quiere decir: Comportáos en vuestras relaciones con Dios como en vuestra relación con una persona humana. De modo semejante, *Jesús ha resucitado* quiere decir: Estad en relación con Él como hubiérais estado antes de su muerte, como estáis ante un contemporáneo. Igualmente, el dogma de la presencia real quiere decir que es necesario tener frente a la hostia consagrada una actitud idéntica a la que tendría frente a Jesús hecho visible". Le Roy, en "*Qué es un dogma*", Quincena, 16 de abril de 1905.

[116] "Dios ha hablado, se dice. ¿Qué significa hablar en este caso? A buen seguro es una metáfora. ¿Qué realidad esconde?. Toda la dificultad está allí". Le Roy, op. cit.

Capítulo 6

SOBRE EL CUMULO DE ERRORES EN EL SISTEMA DE LA FE VIVIENTE

Se te tiene por viviente, pero estás muerto.
Apocalipsis, III , 1

Esta doctrina de la fe viviente reúne en sí todos los errores surgidos hasta ahora del racionalismo, y bajo el falso nombre de la revelación disimula cuanto puede la radical negación de todos los demás dogmas de la fe cristiana, *sin exceptuar a ninguno*. Si de esto dudamos, ya habrá cómo convencerse. Interróguese a la misma doctrina, como tiene edad hablará sobre sí misma.

§ 1.

Lo que los partidarios de esta doctrina llaman revelación no ha podido ser nada más que la conciencia adquirida por el hombre sobre su relación con Dios.

El comienzo de la revelación fue la percepción, todo lo rudimentaria que se quiera, de la relación que debe existir entre el hombre consciente de sí, y Dios, presente bajo el mundo de los fenómenos. Muy especialmente, la revelación cristiana en su origen, no fue sino la percepción en el alma de Cristo, ya de la relación por la que el mismo Cristo se unía con Dios, ya de la relación que religa a todos los hombres al Padre celeste.

Igualmente el progreso de la revelación fue la percepción de las nuevas relaciones, o mejor, la más precisa y la más distinta determinación de la relación esencial percibida confusamente al comienzo, cuando el hombre era educado para conocer siempre mejor no sólo la grandeza de Dios, sino también la causa de su propio deber.

Además, la diferencia entre las percepciones del orden científico y las percepciones de las verdades religiosas que se llaman reveladas consiste en que éstas últimas no son como las primeras, frutos de la sola razón, sino una cierta elaboración del intelecto bajo la presión del corazón, y la dirección del sentido moral o voluntad de bien.

Luego, esta elaboración que tiene un resultado cada vez más perfecto en la religión israelita, y después en la religión cristiana, es primordialmente la acción de Dios en el hombre, o la obra del hombre con Dios; por cuanto sin duda incluye la acción de Dios que mueve al hombre a indagar, y que lo ayuda en su continuo e indefinido esfuerzo a lo mejor. Por otra parte, también debe tenerse en cuenta la condición de los eventos históricos de los que la religión revelada tomaba las ocasiones, los incentivos, los socorros, la materia de su propia evolución, y por cierto tanto más cuanto que estaba dotada de mayor vitalidad. De donde tampoco hay que extrañarse si la religión de Israel y la religión cristiana, precisamente por la intensísima energía vital, estuvieron más sometidas a la mutación que las otras religiones.

Y así de ningún modo deben ahora ser confundidas ambas, sino al contrario adecuadamente distinguidas. De aquí provienen las ideas religiosas que constituyen ellas solas el objeto de la fe, y evolucionan día a día. De allí, por cierto, los hechos históricos que supeditan la causa de las ideas –sea determinante o sin duda ocasional– a la evolución.

§ 2.

Y empezando por Cristo, de quien nuestra religión toma el nombre y el origen, dicen que es necesario distinguir como dos Cristos. Uno histórico, que es el único en cuanto a nosotros en el orden real de los factores. El otro, no histórico, que es el Cristo de la fe, el Cristo de la idea, el Cristo espíritu, o el Cristo místico.

Luego, el Cristo histórico no es ante todo el Cristo resucitado de los muertos. Primero, porque el Cristo resucitado ya no pertenecía al orden de la vida presente, que es el orden de la experiencia sensible. Segundo,

porque si se considera al testimonio del Nuevo Testamento con independencia de la fe de los apóstoles, no presenta sino una limitada probabilidad que a todo el mundo le parecerá desproporcionada con la gravedad de lo atestado. Tercero, porque es necesario que todo argumento natural de un hecho sobrenatural se revele siempre incompleto y deficiente.

Como contraparte, el Cristo joánico es absolutamente excluido de la verdad de la historia. Ya que el cuarto evangelio de ningún modo puede ser tenido como testimonio histórico de la vida y la doctrina del Salvador. Si Jesús actuó y habló como en los Sinópticos, no pudo actuar y hablar como en Juan, y viceversa, si el relato de Juan es histórico, el relato de los Sinóptico no es sino un relato artificial que desfigura a Cristo. Pero el Cristo joánico es el Cristo de la fe, espiritual y místico, que trasciende todas las condiciones del tiempo y la existencia terrestre. De donde las narraciones en Juan no son relatos históricos, sino contemplación mística del evangelio; incluso las conversaciones son meditaciones teológicas sobre el misterio de salvación.

Aún se excluye de la misma verdad de la historia en gran parte el Cristo de los Sinópticos, porque éstos, en razón de su objetivo de extender la fe, no se preocupaban mucho de la fidelidad histórica, y narrando el evangelio interpretaban el evangelio. Sus libros son libros escritos para edificación, y por todas partes adaptados a las necesidades de las iglesias nacientes. De ahí que le incumba al crítico la ardua tarea de distinguir en los hechos evangélicos y en la predicación del Salvador, lo que pertenece a la época primitiva, y lo que pertenece a las solas afirmaciones de la fe, o a la posterior evolución de la mente cristiana.

Es por ello que el crítico no posee la verdad histórica en el Evangelio: ni, en primer lugar, el testimonio de Cristo sobre su divinidad; ni, en segundo, su afirmación sobre su misión para la redención del mundo por muerte de cruz; ni, tercero, la fundación de la Iglesia, en especial como distinta de la sinagoga; ni, cuarto, la institución de ningún sacramento.

En primer lugar no posee el testimonio de Cristo sobre su divinidad. Pues este testimonio pertenecería a la prédica de Jesús, y debería como tal reconocerse por lo histórico si el cuarto evangelio fuera resonancia directa de la doctrina de Jesús, o si las palabra de los Sinópticos, *nadie conoció al Hijo sino el Padre, ni nadie al Padre sino el Hijo y aquél a quien el Hijo quisiera revelarlo*, no fueran sino engendro de la tradición posterior. Pero el cuarto Evangelio es un libro de teología mística, en el que no se escucha sino la voz de la conciencia cristiana. En verdad el pasaje de Mateo (X1, 25-27), y de Lucas (X, 21-22), es una cierta imitación de la oración de Jesús, hijo de Sirach (Eclesiástico, LI), y parece ser obra de algún profeta cristiano. Como difícilmente podría creerse que Cristo quisiera imitar al Eclesiástico, es muy probable que las palabras citadas jamás fueran dichas por Cristo, sino que fueron el fruto de la evolución cristológica en la primera época de la Iglesia.

En segundo lugar, no posee el testimonio de Cristo sobre su misión de redimir el mundo por muerte de cruz. Pues la fe en la muerte expiatoria no existió desde el comienzo, sino que fue inventada por Pablo. Y el pasaje de Marcos (X,45), donde se lee que el hijo del hombre viene a dar su alma como redención por muchos, fue elaborado bajo el influjo de la teología paulina, al igual que las narraciones de la última cena.

En tercer término, no posee la fundación de la Iglesia, especialmente como distinta de la sinagoga. Pues la institución de la Iglesia no es un hecho que pueda demostrarse históricamente, y la tradición apostólica bien entendida supone una Iglesia fundada *sobre Jesús*, más que fundada por Jesús; o, sin duda alguna, si fue fundada por Jesús, no por el Jesús que predicaba el evangelio del reino, sino por el Jesús resucitado de los muertos. Y por lo tanto colocado ya fuera de todas las condiciones de la historia y su demostración. Así que todos los testimonios sobre la institución de la Iglesia no son sino testimonios de la fe que presentan el Cristo místico de la fe y su voluntad por sobre la Iglesia.

En cuarto lugar, no posee la institución de ningún sacramento. Pues Jesús, durante su ministerio, no prescribió ninguna forma ritual de culto exterior como característica de la religión; ya que en el evangelio por El predicado, el cristianismo no era aún una religión distinta, ya existente por sí, sino simplemente, una simple renovación religiosa en el seno del judaísmo.

Así la verdad histórica no consiste desde el principio al fin, sino en que Cristo se elevó paulatinamente por medio de la oración, la confianza y el amor, a la máxima unión con Dios, y consecuentemente a la

conciencia de su vocación mesiánica; en que empezó a predicar el reino de los cielos que vendrá inmediatamente con el fin del mundo; en que él se mantuvo en este reino como vicario y ministro de Dios; en que en fin, adaptó su prédica al evento supremo de la ya inminente consumación del siglo, prédica toda referida al desprecio del mundo y a la renuncia de las cosas temporales.

Tal es pues, el Cristo de la historia, después del cual se inició la evolución del dogma cristiano, y ante todo la evolución del dogma cristológico: sobre el Cristo místico, el Cristo espíritu, el Cristo inmortal, el Cristo Dios, que no pertenece más al orden de los hechos, sino que tiene existencia sólo en la fe, pues también tiene su origen sólo en la fe.

§ 3.

1.- El dogma cristológico creció y maduró paulatinamente en la conciencia cristiana, como en un constante esfuerzo de la fe hacia su objeto trascendente, y aún no ha llegado a su fin último, aunque siga siempre el mismo camino, colocando a Jesús siempre en el lugar más elevado, y mostrando siempre una idea más comprensiva sobre su misión, según se manifieste cada día más ampliamente la concepción de la fe iluminada acerca del mundo y la humanidad.

El primer grado de la evolución ocurrió después de la muerte ignominiosa de Jesús, cuando empezó la fe en el Jesús vivo, sentado a la diestra de Dios hasta el tiempo de la parusía o advenimiento último del reino de los cielos. El segundo momento consistió en el acceso de los gentiles al cristianismo, que dio ocasión a la teoría paulina sobre Jesús como salvador de todos los hombres, y nuevo Adán que expió con su sangre todo el género humano, y a dos pueblos separados en cuanto a la circuncisión y el prepucio, por la cruz los reconcilió con Dios en un solo cuerpo. El tercero se dio después del contacto de la fe cristiana con la filosofía helénica, cuando en aquél lugar intermedio entre Dios y el mundo, que Filón había asignado al *Logos*, Pablo ubicó al Cristo inmortal y místico, para que fuese ya la imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura, por quien han sido creadas todas las cosas en el mundo físico, todas pacificadas en el mundo moral, tanto las que están en el cielo como en la tierra. El cuarto grado consistió en la aparición del cuarto evangelio, cuando Jesús, Hijo de Dios y del hombre, Salvador predestinado, fue transformado en el Verbo hecho carne, que se manifestó a los hombre como fuente de luz y de vida eterna. El quinto ocurrió después, cuando la fe debió encontrar el medio de conciliar entre sí la realidad de la historia evangélica, la teoría de Paulo y la teoría de Juan, de modo que de allí saliera un sistema coordinado.

Por otra parte, al construir este sistema, el pensamiento cristiano después de muchas dudas sostuvo, primero, que el Verbo y el Espíritu Santo son personas distintas del Padre Creador. Después, en el Concilio de Nicea, afirmó que el Verbo de Dios, aunque en cuanto persona distinto del Padre, es sin embargo Dios consustancial a ese mismo Padre. A partir de aquí fue condenada la opinión de Apolinario, quien decía que en la humanidad de Jesús, el Verbo estaba en el lugar del alma intelectiva. Luego, la opinión de Nestorio, que afirmaba la persona de Jesús como distinta de la persona del Verbo. Luego la opinión de Eutíquio, quien quería una naturaleza humana incorporada a la naturaleza divina. Por último se agregó en el quinto concilio que la humanidad de Jesús está unida sustancialmente al Verbo, y en el sexto concilio, que la unidad de la persona no conlleva la unidad de la voluntad. Y así fue completado el dogma cristológico, en la medida en que era posible según nociones tradicionales y principios de la antigua filosofía.

Pero ahora el problema resurge de nuevo, y el misterio de la unión hipostática tiene necesidad de una nueva determinación, ya que la fórmula tradicional no responde más al estado de la ciencia moderna. Pues conforme a la teología, la noción de persona es noción metafísica, pero en la moderna filosofía se convirtió en noción psicológica perteneciente al orden de la conciencia. En consecuencia, a menos que quisiéramos decir que la Iglesia olvidó los dones de la fe y del entendimiento con los que construyó la fe del pasado, es posible creer que con estos mismos medios podrá edificar la fe del futuro, desplegando su principio fundamental sobre la doble revelación de Dios en el mundo, o sea, la noción religiosa de Dios viviente y de Cristo Dios.

2.- De la misma manera, el dogma cristológico ha evolucionado también como dogma teológico, hasta que acabó en la fe del Dios triple sin la multiplicación de Dios. Y aunque este dogma pareciera constar de dos nociones contradictorias, no por eso debe considerarse que fue menos adecuado al pensamiento religioso en el que tuvo origen. Pues la falta de lógica y de consistencia racional, que es principio de ruina en los sistemas

filosóficos, en teología es más bien principio de solidez y duración, porque la ortodoxia, cuando ya no logra más la conexión y la concordancia de sus aserciones, proclama el misterio. Y así ocurrió de hecho con la encarnación, cuando se definió la dualidad de naturalezas en la unidad del supuesto; así también con la trinidad, cuando prevaleció definitivamente la consustancialidad de las tres personas.

3.- Igualmente se percibe la modalidad de la evolución en los dogmas de la gracia y de la Iglesia. Pero estos dos dogmas germinaron en Occidente conforme al propio genio de los latinos; mientras que al contrario, el dogma teológico habla encontrado en Oriente una tierra propicia y favorable a la cultura, donde la mente griega se inclinaba más a las especulaciones teológicas.

Pero en otro de estos dogmas se observará especialmente que las determinaciones del principio de autoridad en la Iglesia no se apoyan en la interpretación literal y la lógica de los textos, (Mat., XVI-18, XVIII-18, Juan XXI-15, etc.), ya que la Iglesia viviente no fue fundada sobre los textos, sino sobre la fe viviente, y subsiste por esta fe, no por los textos, sino en cuanto que la fe utiliza estos textos, interpretándolos, y considerando en ellos la expresa voluntad de su Cristo, que no es el Cristo histórico, sino el Cristo idea o Cristo místico.

Es evidente, pues, que Jesús, quien estaba persuadido de que era ya inminente la consumación del siglo, no había pensado absolutamente nada sobre el gobierno eclesiástico que debla instituirse sobre la tierra. Pero después de Él, ante la exigencia de esa suprema ley que es la conservación social, poco a poco sin sentirlo, fue introducida la organización jerárquica bajo el primado del obispo de Roma, y fueron adaptadas a las condiciones del mundo subsistente a aquellas cosas que no habían sido dichas por Jesús sino ante un mundo que iba a desaparecer poco después.

Es así como el actual régimen de la Iglesia romana, similar al militar, alcanzó su acabamiento bajo el influjo sólo de circunstancias contingentes. Y como por otra parte diera ocasión propicia a gravísimos inconvenientes, (como la opresión de los individuos y la obstrucción que impide el movimiento científico en general y en general todas las formas de libre examen), con derecho y razón puede preguntarse si la misma Iglesia que exageró hasta límites extremos el principio de autoridad, no ha de ser colocada poco después en la necesidad de atenuar las formas casi despóticas de su gobierno; y esto a la manera de los jefes humanos que cada día están obligados a abolirlas. Sin duda es conjetura, y muy deseable, que en la democracia futura, que ya se prepara, los obispos no serán tan poderosos entre los hombres sino que, no olvidando nada de los derechos de su cargo (que entonces reasumen al fin la razón primitiva y esencial de sus ministerios), tendrán una manera de actuar con los fieles más conforme a la igualdad fundamental y a la dignidad personal de todos los cristianos.

4.- También en el sistema sacramental, todo entero, se cumple la condición general de la evolución, y manifiesta claramente el perseverante esfuerzo del cristianismo hacia esto, a fin de penetrar con su espíritu y como impregnar la vida entera del hombre, desde su nacimiento hasta su muerte.

Hay que tener en cuenta que la Iglesia primitiva no tenía más que dos sacramentos, el bautismo y la eucaristía, que en algún sentido pudieran decirse instituidos por Cristo.

Por cierto la institución del Bautismo debe ser referida al Cristo do la fe, no de la historia. Pues del bautismo hay algunas cosas en el cuarto evangelio, como aquello de Juan III-5: *A menos que alguien haya renacido...*, con aquellos pasajes donde se lee que Jesús bautizaba, Juan III-22; IV-1. Pero a menudo se dijo ya que en el cuarto evangelio no se escucha sino la voz de la conciencia y la fe cristiana. Por cierto de las otras cosas que hay en los sinópticos, como aquello de Mateo, XXVIII-19: *Bautizándolos en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo*, debeobservarse que se relatan como dichas por Cristo resucitado, que está en cuanto a nosotros fuera de todo el orden de la realidad concreta. Además, una tan categórica y distinta enumeración de las tres personas, que apenas sería posible en el cuarto evangelio, no puede encontrarse en el primero, salvo como glosa incierta bajo el influjo del uso cristiano. De donde el historiador por derecho y razón sostiene que el primer sacramento de los cristianos nació con la comunidad cristiana por imitación de las costumbres judaicas. Del mismo modo que es la misma comunidad la que determinó las condiciones en las cuales debe ser administrado el Bautismo, comunidad también que hizo necesario el bautismo, y al que ligó todas las obligaciones de la profesión cristiana. Con todo, hasta ahora, desde el punto de vista de la fe, el

Bautismo puede decirse instituido por Cristo, ya que lo que ordena la comunidad es querido por el Espíritu que gobierna la comunidad, y en consecuencia, por Cristo inmortal que da el Espíritu.

Lo mismo, y con mayor razón, se aplica a la Confirmación, que en el cristianismo primitivo aún no se distinguía formalmente del Bautismo. Por otra parte, sea permitido a la teología admitir la distinción virtual que fue efectuada según la indigencia de la comunidad, por la autoridad de la Iglesia en la que vive Cristo.

También del otro sacramento que tenía la Iglesia primitiva, es decir de la Eucaristía, debe pensarse como del Bautismo. En efecto, en la narración paulina de la última cena (I Cor. XI), que es la más completa de todas, es difícil distinguir lo que provenga de la tradición primitiva y lo que pertenezca al comentario teológico-moral del apóstol. Pues Pablo es el teólogo de la muerte redentora, y es evidente que interpreta la cena conmemorativa de la muerte según su propia teoría sobre la expiación universal. Además, parece suficientemente claro que aquellas palabras: *Esta es mi sangre del Nuevo Testamento que será derramada por muchos*, fueran agregadas por el redactor del segundo evangelio a una narración más simple que antes era así: *Y mientras ellos comían, tomó Jesús el pan, y bendiciéndolo lo partió, se los dio y dijo: Tomad, Este es Mi Cuerpo. Y tomando el cáliz, dando gracias se los dio, y todos bebieron de él. Y les dijo: También os digo, que ya no beberé de este fruto de la vid hasta aquel día cuando he de beberlo de nuevo en el reino de Dios*. Esta narración concuerda con la narración de Lucas, excepto los agregados que después fueron introducidos desde la primera epístola a los Corintios. En esta primera narración, por cierto más breve, se insinúa la idea de una muerte próxima, pero no la idea de expiación, y nada hay que indique una renovación de la cena fuera del banquete mesiánico en el advenimiento del reino celeste. Así que el origen de la Eucaristía se presenta históricamente en las mismas condiciones que el origen del Bautismo, salvada solamente una doble diferencia. La primera, es que se relaciona con el recuerdo de la circunstancia determinada y precisa de la última cena de Jesús con sus discípulos. La otra, es que se perciben mejor los elementos concomitantes en que se encarnó de algún modo la memoria de la última cena en la cena de la comunidad apostólica, esto es, en el sacramento de la Eucaristía.

Por lo demás, la fe de la presencia real evolucionó simultáneamente con la fe en Cristo resucitado, en Cristo inmortal, en Cristo Espíritu, y tuvo su origen, en gran parte, en aquellas visiones en que aparecía Jesús resucitado partiendo y dando el pan a sus amigos.

Pero en realidad, el verbo del Cristo joánico sobre la remisión de los pecados (Juan XX, 2-3), no se refiere directamente al sacramento de la Penitencia. La teoría que ubica en los tres actos del penitente la materia, y en la absolución la forma del sacramento, carece de origen apostólico. La confesión de los pecados cometidos después del Bautismo, no fue prescripta formalmente por Cristo. La primera edad cristiana no admitió como sacramento la confesión privada hecha al sacerdote aislado. La absolución eclesiástica no fue tenida primitivamente como sentencia judicial.

Pues, en verdad, la Iglesia de la primera época no tuvo idea del cristiano pecador y reconciliado, sino sólo paulatinamente fue introducida esta noción, y juntamente con ella la de una segunda tabla después del naufragio. Sin embargo, aunque los textos del Evangelio sobre la potestad de las llaves tienen en cuenta principalmente al Bautismo, suponen todavía en la Iglesia la conciencia de la potestad ilimitada para perdonar, que con el decurso del tiempo dio origen a la duplicación del Bautismo en el sacramento de la Penitencia. Y este origen es legítimo desde el punto de vista de la fe, ya que muestra un cierto aspecto del Cristo que vive, y del Espíritu que actúa en la Iglesia desde el comienzo. Por ello el historiador puede admitir en este sentido, que nada hay en la actual doctrina de la penitencia que sea extraño a la institución de Cristo.

Igualmente, como Jesús pareciera haber prescripto o permitido, sin duda, que los enfermos hicieran unciones unidas a algunas preces por su alivio o salud, este uso, continuado después de Jesús, terminó finalmente en el sacramento de la Extrema-Unción.

Ni otro es el origen del sacramento del Orden, ya que, según que la cena asumía paulatinamente el carácter de acto litúrgico, aquellos que solían presidirla, adquirieron el carácter de sacerdotes. Además, los mayores (de allí el nombre de *presbíteros*), que en las asambleas cristianas desempeñaban la tarea de vigilar (de allí el nombre de *obispos*), fueron instituidos por los apóstoles para que satisficieran la necesidad de organización en las comunidades cristianas, pero de ningún modo para la continuación de la misión y la

potestad apostólica. Su ministerio coexistía con el ministerio del apostolado, y después ocupó su lugar según la necesidad. Pero la distinción entre obispo y presbítero ocurrió con mayor lentitud. Y todas éstas son obras del Espíritu en la Iglesia; institución ciertamente de Cristo en favor de quien cree en Cristo.

Desde el principio al fin, nada es en consecuencia más evidente que la idea general de la institución sacramental, según se anuncia en los decretos trídentinos, no es la representación histórica de lo que Jesús hizo y la Iglesia apostólica pensó, sino la mera interpretación de un hecho tradicional que posee autoridad y valor únicamente por la fe.

De aquí también consta que la época en que la Iglesia determinó los siete sacramentos, (aproximadamente en el siglo XII), fue sólo una cierta fase particular de la evolución sacramental, y que esta evolución de ningún modo alcanzó su término último, ya que no podrá alcanzar el fin con la misma Iglesia.

Además, los símbolos sacramentales podrán ser mantenidos en el futuro como no indignos de la majestad de Dios en cuanto se inteligan correctamente, no se interpongan entre Dios y el hombre como instrumentos de santificación, sino sólo en cuanto actualicen en la mente del hombre la presencia siempre benéfica de su Creador.

§ 4.

Se concluye, pues, que la fe no posee en la tierra un aposento permanente, aunque siempre necesita de tabernáculos transitorios. Sobre todo, se concluye que inútilmente intentarán mantenerla en formas ya anticuadas, que, aptas para otra mentalidad, ahora no pueden ser más que venerables recuerdos del pasado.

Ahora, pues, un nuevo estado de la cultura reclama de todas partes una nueva evolución. Por cierto que en esa nueva evolución la Iglesia no tendrá que hacer nada más que lo que hizo desde el comienzo. Pues siempre con admirable flexibilidad se adaptó al progreso, desechando la antigua interpretación de los dogmas, y reemplazándola por una nueva que convenía a los nuevos tiempos.

Y no tiene importancia alguna si se dijera que la Iglesia católica parece desconocer la existencia de ese estado de mutación en los siglos anteriores, sino que por el contrario condenó bajo anatema en el Concilio Vaticano I las opiniones que la afirmaban. Pues esto ocurre porque todavía no llegó a la conciencia de su evolución, y todavía carece de una teoría firme acerca de la filosofía de su propia historia. Por lo cual hasta ahora una sola cosa queda por evolucionar en la Iglesia, y ella es la idea misma o concepto de evolución.

Además se concluye que son cosas absolutamente diferentes la fe y la historia. Pues ésta trata de los hechos, en cambio la fe solamente de las ideas que se despliegan con ocasión de los hechos, y en movimiento continuo avanzan hacia el sumo ideal. Diferentes son también la teología y la crítica. Pertenece al teólogo definir la forma de la verdad cristiana que existe ahora; al crítico en cambio, investigar la otra forma que estaba en el origen. Pues, sin paradoja, puede decirse que no existe capítulo de la Escritura, desde el comienzo del Génesis hasta el fin del Apocalipsis, en el que se contenga absolutamente idéntica a la actual doctrina de la Iglesia acerca del mismo objeto. Y por eso también no hay ningún capitulo que posea el mismo significado ante el crítico y ante el teólogo.

De donde se sigue que es imposible que el crítico contradiga jamás al teólogo, y viceversa, con tal que ambos se mantengan dentro de la propia esfera; imposible también, y por la misma causa, que la crítica esté alguna vez en oposición con la fe. Y la razón consiste en que no hay ninguna posible oposición donde no hay ningún posible punto de unión, según en verdad ocurre en el caso presente si se supone lo que hay que suponer. Pues si la fe no trata de los hechos sino sólo de las concepciones, y por cierto según una forma contemporánea de evolución, que es absolutamente diversa de la que tenían las concepciones de los tiempos precedentes; sí además la crítica no juzga sino sobre las formas y los hechos que la fe poseía en los siglos pasados: está claro que el fiel jamás se encuentra en el mismo campo que el crítico. El crítico podrá coexistir en el mismo hombre simultáneamente con el fiel, y cualquier cosa que opine aquél, éste permanecerá siempre en la pacífica posesión de su fe.

Y en verdad esto ocurrirá tanto más fácilmente cuanto que por su parte el fiel jamás se adhiere de corazón a alguna forma determinada, sino que siempre con su voluntad se adhiere a la verdad absoluta e ignota que figura la fórmula imperfecta y relativa propuesta por la Iglesia. Adherirse, pues, a una fórmula como tal, por asentimiento a la fe divina, sería lo mismo que adherirse a sus inevitables imperfecciones; lo mismo que proclamar una fórmula como imperfectible y lograda, aunque no sea ni pueda ser absolutamente verdadera. Por consiguiente, el católico puede creer en la autoridad de la Iglesia y en lo que la Iglesia enseña, pero no por eso considera que las fórmulas eclesiásticas signifiquen su objeto con tanta perfección, que en ellas no haya jamás nada que corregir por vía de interpretación.

§ 5.

Hasta aquí se había creído que todo el objeto de nuestra fe es algo sólido, consistente en el orden de la realidad objetiva, revelado a nosotros o atestiguado por Dios revelador. Pero en esto uno se engañaba, y es tiempo de reconocer que este objeto no es otra cosa que un cierto complejo de ideas que creó la mente humana, y elabora hasta el presente. Idea, el Cristo Dios. Idea, el Cristo resucitado de los muertos. Idea, el misterio de la Trinidad. Idea, la presencia real bajo las especies del sacramento. Idea, la felicidad eterna con todas las promesas de la vida futura, a fin de que ya no deba enclavarse en la tierra firme de los vivos, sino en concepciones sometidas a una indefinida evolución, aquella ancla de esperanza, que antes,, engañados por excesiva simpleza, creíamos que llegaba *hasta la intimidad de la vestimenta, donde por nosotros entró Cristo como precursor*, es decir, el Cristo real e histórico.

Hasta aquí se había creído que en el objeto de nuestra fe estaban incluidos muchos hechos en cuanto tales. Hechos, diré, sin duda puramente históricos, en cuanto atestiguados por el testimonio humano de la historia, pero absolutamente pertinentes a la fe divina en la medida en que al mismo tiempo están investidos con el más alto y más firme testimonio de Dios. Y de nuevo se erraba, ya que los hechos como hechos, ni existen en cuanto objeto de fe, ni jamás pueden existir. Porque si por ejemplo la Pasión, la Crucifixión y la Muerte de Jesús, entre otros artículos de la fe, son considerados en el símbolo, sólo entran en el ordenamiento de la fe en cuanto fueron confirmados por el pensamiento religioso, e introducidos en la construcción del sistema ideal. Pero la materialidad objetiva de estos hechos es únicamente el objeto del conocimiento histórico; está colocada únicamente bajo el juicio de la historia.

Hasta aquí se había pensado que el Evangelio es el libro de la firmeza absoluta, donde está la prístina figura de Nuestro Señor Jesucristo, cuya humanidad y benignidad a todos se nos mostró al enseñarnos que, renunciando a la impiedad y los deseos seculares, vivamos en este mundo sobria, pía y justamente. Pero de nuevo estas cosas son de estilo viejo y anticuado. Juan, con sus ficciones místicas, desfiguró profundamente al Cristo real. En verdad, los Sinópticos tienen tanta mezcla agregada, que a la crítica le es dificilísimo distinguir las relaciones genuinas de las no genuinas. Incluso en las mismas indubitadas y absolutamente auténticas palabras del Salvador no habrá nada que reclamemos en el porvenir como regla cierta de verdad y santidad. Quizás creíamos que era buena la plegaria que el Señor Jesús ensenó en el Evangelio. Pero ahora conviene que se sepa que la oración del Señor en cualquiera de sus partes no ofrece menos ocasión para la crítica que la plegaria a San Antonio de Padua para recuperar un objeto perdido, y que, tomada en el rigor de su significado histórico primigenio, es subversiva de la economía social.

Hasta aquí, en consecuencia se había creído que en nuestra religión, la constitución de la Iglesia, el sacrificio y los sacramentos cristianos son de derecho divino, es decir, por institución de Dios. Pero de nuevo es necesario también renunciar a esta pía credulidad, o cambiar completamente por cierto la noción de derecho divino que uno se había formado antes. En verdad, todo eso es inventado por la comunidad, querido por la comunidad, prescripto por la comunidad, impuesto por la comunidad. Sin embargo, como nada impediría considerar que en la comunidad actúa y vive el espíritu del Cristo místico, si en esta opinión resulta agradable imaginar una institución más que humana, consolémonos con estas palabras.

Hasta aquí se había creído en la sinceridad de los católicos. Se pensaba que el católico no juzga en el corazón otra cosa que lo que se expresa con los labios, según aquello del apóstol: *Con el corazón se cree en la justicia, pero con la boca se profesa la salvación*. ¡Y nos equivocábamos! Ya que mientras profesamos espontáneamente la fe católica, mientras afirmamos verazmente conservarla, mientras prometemos, hacemos votos y juramos mantenerla y conservarla íntegra e inmaculada hasta el último aliento de vida, nos adherimos

en realidad a la fórmula que pronunciamos con los labios. Pues, otra vez se escucha: "El fiel con su intención se adhiere a la verdad plena y absoluta, a la que da forma la fórmula eclesiástica. Pero adherirse a la fórmula como tal, como asentimiento a la fe divina, sería lo mismo que adherirse a sus inevitables imperfecciones, lo mismo que proclamarla perfecta y adecuada, aunque sea inadecuada e imperfecta". En consecuencia, ¿qué? ¿Somos mendaces? ¿Perjuros? ¿Hipócritas? Por cierto, en lo que atañe al pasado tendremos por excusa que uno aún no había llegado a la conciencia de su hipocresía. Pero ahora en lo que respecta al futuro nos mostramos preocupados. Sin embargo, no hay nada que temer, pues no en vano se nos enseñó, cuando se trata de las formas literarias de la Sagrada Escritura, que en el Oriente la mentira no es mentira. En consecuencia, hay que extender por un momento esta doctrina desde Oriente a Occidente, por lo menos en cuanto a materia de fe, para despreocuparse de todo escrúpulo.

Hasta aquí hubiéramos tenido por pecado consentir en las doctrinas de los heréticos, o de los que se llamaban tales en el antiguo estilo. Pero ahora démonos cuenta por qué absurdo prejuicio estábamos dominados. ¿Acaso con el mismo derecho y título que la fórmula de la Iglesia Católica Romana, no podría también la fórmula luterana, o sociniana, o arriana, o mahometana configurar aquella absoluta e ignota verdad a la que uno siempre se adhiere solamente por la intención? En consecuencia, poco importa en cuál uno se inscriba. ¿Somos católicos? Volvámonos protestantes si nos agrada. Pero nada en absoluto impedirá que al mismo tiempo seamos católicos y protestantes, ya que a la profesión católica en nada perjudicará la simultánea profesión de luteranismo, anglicanismo, calvinismo, etc. ¿Y quién puede existir que con su intención no haya de adherirse a la sola verdad (aún desconocida) que quizá deba ser revelada en el futuro?. Luego – así concluye la herejía evolucionista – por la comunión de la fe ya nos asociamos con todas las confesiones que hay en el mundo, y ya alborea la aurora de esa época en que habrá una sola religión de la humanidad, una vez abolidas para siempre todas las divisiones que había acarreado la antigua superstición.

FIN DEL LA OBRA

www.statveritas.com.ar